UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Buku Referensi

Pemikiran Imam al-Syafi'i dalam Kitab al-Risalah tentang Qiyas dan Perkembangannya dalam Ushul Fiqh

Dr. Muhammad Roy Purwanto

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

Pemikiran Imam al-Syafi'i dalam Kitab al-Risalah tentang Qiyas dan Perkembangannya dalam Ushul Fiqh

Buku Referensi

Penulis:
Dr. Muhammad Roy Purwanto

Penerbit:

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)

Purwanto, Muhammad Roy
Pemikiran Imam al-Syafi'i dalam Kitab al-Risalah tentang Qiyas dan Perkembangannya dalam Ushul Fiqh / Muhammad Roy Purwanto. -- Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2017.
--133 hlm. ; 17,5 x 25 cm

ISBN 978-602-450-095-5
e-ISBN 978-602-450-096-2

© 2017 Muhammad Roy Purwanto

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan seluruh atau sebagian isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik ataupun mekanik termasuk memfotokopi, tanpa izin tertulis dari Penulis.

Pemikiran Imam al-Syafi'i dalam Kitab al-Risalah tentang Qiyas dan Perkembangannya dalam Ushul Fiqh

Penulis :
Dr. Muhammad Roy Purwanto

Cetakan I

Juni 2017 M / Ramadhan 1438 H

Penerbit:

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Kampus Terpadu UII, Jl. Kaliurang Km 14,5,
Yogyakarta 55584, INDONESIA
Tel. (0274) 896 447 Ext. 1301; Fax. (0274) 896 445
http://www.uii.ac.id; e-mail: perpustakaan@uii.ac.id

Kata Pengantar

Segala puji syukur hanya berhak disampaikan kepada Allah SWT, yang telah memberikan dunia seisisnya kepada manusia untuk diambil manfaat dan dikelolanya. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan Kanjeng Nabi Muhammad SAW yang telah membawa manusia dari zaman kegelapan menuju keberadaban.

Buku ini dimaksudkan untuk menjelaskan tentang isi kitab al-Syafi'i, yaitu *al-Risalah* dan teori qiyas yang dibahasnya secara panjang lebar. Al-Risalah adalah buku ushul fiqh pertama kali yang secara sistematis membahas tentang tatacara penemuan fiqh. Al-Syafi'i sebagai penulis al-Risalah, telah memunculkan dan mensistematisasikan beberapa teori hukum Islam, seperti sillogisme (*qiyâs*), *bayân,* nasikh mansukh, preferensi juristic (*istihsân*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishhâb*), dan kaidah interpretasi serta deduksi.

Pembahasan tentang qiyas dalam kitab al-Risalah ini menimbulkan pro dan kontra oleh para ulama. *Pertama*, ulama yang pro terhadap teori qiyas al-Syafi'i, karena dengan adanya qiyas, maka penggunaan akal murni yang liberal dalam menemukan hukum menjadi terbatasi. Akal harus tunduk pada nash al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa qiyas menjadi suatu teori penalaran yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan menjadi penalaran hukum yang "tunduk" di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma. Pembakuan qiyas oleh al-Syâfi'i ini, menjadikan konsep qiyas sebagai penalaran hukum yang tidak independen lagi, sempit, dan stagnan, karena kesimpulannya "harus" sesuai dengan premis mayornya yang diambil dari teks-teks suci.

Atas nama ketulusan, penulis menyadari bahwa terselesainya karya ini, tidak akan terjadi tanpa bantuan dari beberapa pihak, baik moril maupun materiil. Untuk itu, penulis bermaksud menghaturkan selaksa terima kasih kepada beberapa pihak tersebut:

Ayahanda H. Muhammad Herry dan Ibunda Siti Romlah (alm) dengan segala pengorbanannya. Penyesalan terbesar penulis adalah saat penulis telah mulai "menikmati" buahnya ilmu, tanpa didampingi oleh Ibunda tercinta. Penulis hanya mampu berkata: "Seandainya mampu kugapai rembulan dan kucomot bintang-bintang, kan kupersembahkan kepada beliau berdua*". Warhamhuma kama rabbayani saghira.*

Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII) Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA, Kaprodi Hukum Islam Prof. Dr. Amir Muallim, MIS, dan seluruh kawan-kawan dosen serta staf FIAI UII.

Terakhir, kepada istriku Dinda Rufiah, pendekarku Muhammad Adzka Lionel Akbar dan bidadari kecilku Zara Vina Aurora Madina, terimakasih atas support dan waktunya. Kalian telah merelakan waktu-waktu bersama terpotong untuk penyelesaian karya ini.

Semoga apa yang telah diperbuat menjadi amal shaleh yang akan mampu menolong kita di kemudian hari. Smoga kita semua dimudahkan dalam menggapai cita dan asa. Amin.

Prambanan, 20 Maret 2017

Muhammad Roy Purwanto

Daftar Isi

Kata Pengantar i
Daftar Isi iii
BAB I PENDAHULUAN 1
1.1 Latar Belakang 1
1.2 Tujuan dan Manfaat Penulisan 4
1.3 Kerangka Teori 4
1.4 Metode Penelitian 9
1.5 Sistematika Pembahasan 10
BAB II BIOGRAFI IMAM AL_SYAFI"I 11
2.1. Biografi Imam al-Syafi'i 11
2.2 Masa Belajar al-Syafi'i 13
2.3 Guru dan Murid al-Syafi'i 16
2.4 Karya-Karya al-Syafi'i 18
BAB III PERKEMBANGAN USHUL FIQH 24
3.1 Definisi 24
3.2. Ontologi 25
3.3 Epistimologi 27
3.4 Aksiologi. 29
3.5. Ilmu -Ilmu Pembentuk Ushul Fiqh 31
BAB IV KITAB AL-RISALAH DAN QIYAS AL-SYAFI'I 34
4.1 Isi Kitab al-Risalah 34
4.1.1 Sejarah 34
4.1.2 Tema Pokok 37
4.1.2.1. *Bayan* 37
4.1.2.2 Al-Qur'an 38
4.1.2.3 Sunnah 40
4.1.2.4 Ijma 41
4.1.2.5 Qiyas 41
4.1.2.6 Ijtihad 42
4.1.2.6 Istihsan 42
4.1.2.7 Ikhtilaf 43
4.2 Terminologi, Kehujahan, dan Pembagian Qiyas 44
4.2.1 Definisi 44
4.2.2 Kehujahan Qiyas 48
4.2.3 Jenis-Jenis dan Pembagian Qiyas 53
4.3 Syarat-Syarat dan Rukun-Rukun Qiyas 54
4.4 Gambaran Umum Tentang '*Illat* 59

BAB V PERKEMBANGAN QIYAS SEJAK
ZAMAN AL-SYAFI'I HINGGA KONTEMPORER..... 73
5.1 Sejarah Kronologis Pertumbuhan Qiyas..... 73
5.1.1 Qiyas sebelum al-Syâfi'i..... 73
5.1.2. Qiyas Setelah al-Syâfi'i..... 76
5.2. Unsur Logika dalam Qiyas al-Risalah 79
5.3. Perkembangan Pemikiran al-Syafi'i di Dunia Islam..... 88
5.4 Al-Syafi'i: di Antara Pendukung dan Pengkritiknya... 90
5.5 Ushul Fiqh Humanis dan Responsif Berbekal Qiyas Humanis 92
5.5.1 Ibn Hazm dan Epistimologi Burhani Induksi-Deduksi 95
5.5.2 Rasionalisme Ibn Rusyd
dan Reformulasi Hubungan Agama dan Filsafat.. 99
BAB VI KESIMPULAN..... 102
Referensi..... 103
Glosari..... 114
Indeks..... 122

BAB I
PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang.

Ushul fiqh adalah ilmu yang sangat penting dalam menghasilkan hukum Islam yang responsif dan *adaptable* terhadap permasalahan kontemporer, karena merupakan ilmu yang berisikan kumpulan metode-metode, dasar-dasar, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Hal inilah yang menjadikannya menempati posisi sentral dalam studi keislaman, sehingga sering kali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences.*[1]

Ushul fiqh sebagai suatu bidang ilmu yang berdiri sendiri mempunyai pengertian sebagai berikut; *pertama*, terminologi ushul fiqh yang dikemukakan oleh ulama Syafi'iyyah, yaitu "mengetahui dalil-dalil fiqh secara global, cara penggunaan dalil-dalil tersebut, dan mengetahui keadaan orang yang menggunakannya".[2] *Kedua*, terminologi ushul fiqh yang dikemukakan oleh jumhur ulama ushul (Hanafiah, Malikiah, dan Hanabilah), yaitu "mengetahui kaidah-kaidah umum yang dapat digunakan untuk mengistinbatkan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah melalui dalil-dalilnya yang terperinci".[3]

Ushul fiqh merupakan salah satu ilmu yang sangat signifikan dalam khasanah perkembangan pemikiran Islam. Olehkarena itu, para ilmuan muslim mencurahkan perhatiannya dengan penuh terhadap ilmu ini. Salah satu yang menjadi bahan diskusi adalah siapa pendiri ilmu ushul fiqh ini. Terjadi perbedaan pendapat mengenai siapa pendiri ushul fiqh pertama kali. Suatu pendapat mengatakan bahwa ushul fiqh telah ada dan berkembang sejak sebelum al-Syâfi'i, karena itu, ia hanya sebagai salah satu dari sejumlah ulama yang berperan dalam perkembangan ushul fiqh, bukan pendirinya.[4]

---

[1] Mengenai urgensi ushul fiqh dalam wacana pemikiran hukum Islam, baca, misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1; John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafî, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); .Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *AL-Jâmi'âh* 63 (1999), 15.

[2] Al-'Allâmah al-Bannâny, *Hâsyiyah al-Bannâny 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam'i al-Jawâmi'* jilid. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), 25.

[3] 'Abd al-Qadîr Ibn Badrân al-Dimsyaqy, *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1981), 58; Ibn al-Hâjib, *Mukhtashar al-Muntahâ,* jilid. 1 (Mesir: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H), 26-8.

[4] Mushthafâ Ibrâhîm al-Zalami, *Dalâlat al-Nushûsh wa Thuruq Istinbât al-Ahkâm fî Daw' Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Baghdad: Mathba'ah Asad, 1973), 4; Farhat J. Ziadeh, "Ushul

Namun pendapat lain mengatakan bahwa al-Syâfi'i adalah pendiri ushul fiqh. Hal ini dikarenakan, meski sebelumnya sudah ada ushul fiqh, namun sebagai sebuah ilmu yang sistematis dan koherens yang memenuhi syarat-syarat ilmu, baru terbentuk pada masa al-Syâfi'i.[5] al-Syafi'i mengarang ushul fiqh secara sistematis dan mengkodifikasikannya dalam sebuah karya *masterpiece*, yaitu kitab *al-Risalah*.

Al-Risalah adalah suatu kitab yang khusus membahas tentang usul fiqh dan merupakan buku pertama yang ditulis 'ulama' dalam bidang usul fiqh. Kitab ini disusun dua kali, Pertama ketika Imam al-Syafi'i ada di Baghdad yang kemudian dikenal dengan al-Risalah al-Qodimah, yang kedua ketika ia berada di Mesir dikenal dengan al-Risalah al-Jadidah. Namun yang sampai kepada kita sekarang adalah risalah yang kedua.[6]

Dalam al-Risalah, al-Syafi'i telah memunculkan dan mensistematisasikan beberapa teori hukum Islam, seperti sillogisme (*qiyâs*), *bayân,* nasikh mansukh, preferensi juristic (*istihsân*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishhâb*), dan kaidah interpretasi serta deduksi.[7]

Diantara beberapa teori ushul fiqh dalam kitab al-Risalah adalah tentang qiyas. Pembahasan tentang qiyas ini mendapatkan porsi yang banyak dari al-Syafi'i. Al-Syâfi'i mencoba memformulasikan qiyas dengan syarat yang ketat, agar membendung penggunaan *ra'y* yang sewenang-wenang oleh madzhab hukum awal. Dan baginya, ijtihad atau penalaran hukum (*ra'y*) yang sah dan boleh dilakukan oleh seorang mujtahid, hanyalah qiyas. Kemudian Al-Syâfi'i memberikan syarat-syarat seseorang boleh melakukan qiyas, yaitu menguasai bahasa Arab dan unsur-unsurnya, seperti nahw, shorof, dan balaghah, mengetahui ajaran-ajaran al-Qur'an, seperti etika Qur'ani, nasikh mansukh, dan lafad umum atau dan khusus, mendalami al-Sunnah, permasalahan-permasalahan yang disepakati dan diikhtilafi, dan menguasai logika yang benar

---

al-Fiqh" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995); George Makdisi, "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica* 59 (1984), 6-7; Anwar A. Dadri, *Islamic Jurisprudence in The Modern World* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973), 131-2.

[5]Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1987), 13; Badrân Abû al-'Aynayn Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi (*Alexandria: Mu'asasah Shabâb al-Jâmi'ah, 1882), 14; Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society,* (Cambridge: 5 Green Street, 1991)*,* 5; Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *al-Imâm al-Syâfi'i: Muhammad bin Idrîs bin al-'Abbâs al-Quraysyi al-Muthallibi al-Syâfi'i al-Makki* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 107. Selanjutnya, penulis memilih pendapat yang kedua ini.

[6] A. Nahrawi A. S. Al-Imām al-Syāfi'i fi Mazahibih al-Qadim wa al-Jadid, diterbitkan oleh pengarangnya untuk kalangan terbatas, 1994, hlm. 716.

[7] Seperti diketahui, kajian ushul fiqh berkaitan erat dengan teori-teori hukum tersebut, baca misalnya, Mohammad Hasyim Kamali, *Principle of*, 1; Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publisher &Distributor, 1994), 13-4.

atau akal sehat.[8] Lebih dari itu, metode qiyas yang dimaksud oleh al-Syâfi'i, terbatas hanya untuk menyingkapkan hukum yang secara praktis ada di dalam teks-teks keagamaan (*nushûsh*), meskipun keberadaannya samar atau tersembunyi.[9]

Beradasarkan inilah, al-Syâfi'i memuali teori qiyasnya dengan keterangan tentang nash. Baginya, nash adalah "teks yang hanya mengandung satu arti" atau "teks yang penafsirannya adalah teks itu sendiri". Di sini jelas tidak ada peran *ra'y* dalam menafsirkannya. [10] Selanjutnya, ia mempertentangkan *ra'y* dengan nash, dengan demikian, sesuatu yang telah ada nashnya tidak boleh mendapatkan penafsiran dari *ra'y*, sementara menurut al-Syâfi'i, tidak satu pun peristiwa yang terjadi pada seseorang, kecuali terdapat dalil petunjuk tentang peristiwa tersebut dalam nash al-Qur'an dan al-Sunnah.[11]

Pembahasan tentang qiyas dalam kitab al-Risalah ini menarik untuk dikaji lebih dalam, karena hingga saat ini, para pemikir Islam terbagi dalam dua kutub mainstream menyikapi konsep Qiyas al-Syafi'i dalam kitab al-Risalah. *Pertama*, ulama yang pro terhadap teori qiyas al-Syafi'i, karena dengan adanya qiyas, maka penggunaan akal murni yang liberal dalam menemukan hukum menjadi terbatasi. Akal harus tunduk pada nash al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa qiyas menjadi suatu teori penalaran yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan menjadi penalaran hukum yang "tunduk" di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma.[12] Pembakuan qiyas oleh al-Syâfi'i ini, menjadikan konsep qiyas sebagai penalaran hukum yang tidak independen lagi, sempit, dan stagnan, karena

---

[8] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H),70.

[9] Qiyas yang pada masa sebelum al-Syâfi'i difahami sebagai penalaran bebas dalam mencari hukum (*ra'y*), pada masa al-Syâfi'i menjadi sangat sempit, yaitu perbandingan dua hal yang sejajar karena keserupaannya, yang secara teknis dikenal dengan nama sebab hukum (*'illat al-hukm*). Lebih dari itu, pengqiyasan ini harus didasarkan pada nash al-Qur'an dan al-Sunnah. Artinya, qiyas tidak bisa independen, tetapi harus mengikuti kemauan nash keagamaan (*nushûsh al-syarî'ah*), yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992), 94.

[10] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 122-3.

[11] Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum. Ini artinya, konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam nash, sehingga secara tidak langsung, ia membatasi peran akal mujtahid pengguna qiyas dalam mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini karena qiyas berada di bawah bayang-bayang hegemoni nash al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga kurang menjadi metode ijtihad yang independen. Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 94.

[12] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 137.

kesimpulannya "harus" sesuai dengan premis mayornya yang diambil dari teks-teks suci. [13]

Perdebatan tentang qiyas dalam al-Risalah ini selanjutnya melahirkan teori-teori baru dalam istinbat hukum Islam, seperti qiyas jami', qiyas ausa' . Olehkarena itu, pembahasan tentang qiyas dalam al-Risalah dan perkembangannya dalam dunia modern menarik untuk dilakukan.

1.2 Tujuan dan Manfaat Penulisan.

1.2.1 Tujuan Penulisan.

a. Untuk mengekplorasi lebih jauh teori qiyas Imam al-Syafi'i dalam kitab al-Risalah, sehingga dapat diketahui kelebihan dan kekurangannya sebagai bahan untuk pengembangan teori istinbat hukum Islam pada masa yang akan datang.
b. Membuktikan teori bahwa disiplin ilmu-ilmu keislaman berada pada dataran historis dan kontektualitas, artinya ilmu-ilmu tersebut tumbuh dan berkembang setelah melalui akulturasi dengan budaya lain dan adaptasi dengan keadaan sosial pada waktu itu .
c. Untuk mengembangkan teori qiyas menjadi lebih aplikatif, adaptable dan dinamis dalam merespon problematika hukum Islam kontemporer.

1.2.2 Manfaat Penulisan.

d. Secara teoritis mengungkap bahwa ilmu-ilmu keislaman selalu berkembang dari masa ke masa karena selalu merespon problematika baru yang muncul.
e. Secara praktis menambah khasanah keilmuan yang dibutuhkan bagi pengkaji hukum Islam dan teori hukum Islam.

1.3 Kerangka Teori.

Kerangka teori disusun guna mempertajam atau lebih mengkhususkan fakta yang hendak diuji kebenarannya yang menyangkut obyek yang diteliti, serta untuk mengembangkan sistem klasifikasi fakta dalam penelitian. [14] Berdasarkan ini, maka kerangka teori yang dirumuskan dalam buku ini adalah:

1.3.1. Epistemologi Hukum Islam Syahrûr

---

[13] Pembenturan *ra'y* dengan nash dan anggapan *ra'y* harus tunduk di bawah hegemoni nash oleh al-Syâfi'i ini, berarti tindakan pereduksian terhadap makna nash. Hal ini, karena nash yang pada masa sebelum al-Syâfi'i, bahkan menurut al-Syaibani sebagai pencetus awal istilah nash, diartikan sebagai tekstualiatas kalimat (*haqîqat al-lafdz*), sehingga mungkin sekali tidak mengikutinya, karena berdasarkan *ra'y* tidak membawa nilai keadilan, seperti pada kasus ijtihad Umar yang tidak mengikuti tekstualitas al-Qur'an. Namun al-Syâfi'i kemudian menjadikannya sebagai prinsip hukum *vis a vis ra'y,* bahkan *ra'y* harus tunduk kepada nash. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 14.

[14] Mudzakkir, *Metode Penelitian Hukum,* Hand Out Perkuliahan Magister Ilmu Hukum (S-2), Universitas Islam Indonesia, 14

Syahrûr memulai penjelasannya tentang epstemologi dengan satu kata kunci dalam studi keislamannya. Kata kunci tersebut adalah "yang benar" (*al-haqq*). Menurut Syahrûr, al-Qur'an sendiri mengintrodusir kata *al-haqq* dan bahkan sering mengkontraskannya dengan kata *al-bâthil*. Syahrûr berpandangan bahwa antara *al-haqq* dan *al-bâthil* merupakan dua hal yang bertentangan dan hal itu menjadi dasar pijak pengetahuan manusia. Oleh karena itu, al-Qur'an memperingatkan manusia untuk tidak mencampuradukan antara keduanya. Syahrûr yakin bahwa teori pengetahuan manusia, menurut al-Qur'an adalah membedakan antara yang *haqq* dan yang *bâthil*, dan setelah itu tidak boleh mencampuradukan keduanya. Aktivitas pembedaan ini tidak pernah berhenti karena memang kegiatan itu selalu terkait dengan perkembangan situasi dan problem historis manusia sepanjang masa.[15]

Pertanyaannya sekarang adalah apa dan bagaimana yang disebut *al-haqq* itu? Tentang hal ini Syahrûr memberikan enam point: *pertama*, *al-haqq* adalah Allah dan *kalimât* Nya; *kedua*, *kalimât* Allah adalah segala eksistensi (realitas) yang diciptakanNya, yang meliputi eksistensi realitas kealaman dan kemanusiaan; *ketiga*, Syahrûr menambahkan bahwa di samping *kalimât* Allah, Allah juga memberikan *kalâm* Nya kepada manusia melalui Nabi Muhammad dalam bentuk wahyu al-Qur'an. Dalam memahami *kalimât* dan *kalâm* Nya itu, manusia harus meyakini adanya keselarasan antara keduanya. Dengan demikian, tidak ada kontradiksi antara wahyu dan realitas kemanusiaan dan kealaman. Hal ini terjadi karena baik wahyu, *kalâm* Allah maupun *kalimât* Nya sama-sama berasal dari Dzat yang tunggal, yaitu Allah; *keempat*, Allah dan segala eksistensi yang diciptakanNya berada di luar persepsi manusia (*kharij al-wa'y*); *kelima*, oleh karena itu, realitas di luar persepsi manusia merupakan realitas otentik dan layak menjadi sumber pengetahuan; *keenam*, realitas otentik tersebut oleh indera manusia kemudia ditangkap dan dijadikan pijakan untuk membentuk abstraksi rasional yang merupakan pengetahuan teoritis-abstrak.[16]

Berangkat dari keenam point di atas, dapatlah disimpulkan bahwa sumber pengetahuan bagi Syahrûr adalah Allah, *kalâm* Allah (al-Qur'an) dan *kalimât* Allah (realitas kealaman dan kemanusiaan).[17] Selanjutnya, ia menegaskan bahwa sumber pengetahuan dalam ushul fiqh adalah akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan teks.

Pertama, akal. Syahrûr berpendapat bahwa ada beberapa alasan rasional yang mendasari pentingnya peran akal dalam menentukan suatu hukum. Hukum Islam adalah hukum sipil buatan manusia yang di satu sisi mengindahkan sapaan Ilahi dan di sisi lain memperhatikan situasi dan kondisi sosial masyarakat. Menurut Syahrûr, dengan akal itulah hukum sipil dibuat, tidak

[15] Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 251-252.
[16] *Ibid*, hlm. 265.
[17] *Ibid*

dengan nash.[18] Lebih jauh menurutnya, dengan hadirnya Nabi Muhammad sebagi penutup, maka ilmu pengetahuan, hukum dan kemanusiaan manusia telah matang. Oleh karena itu, setelah wafatnya Nabi Muhammad, maka manusia dalam membuat hukum dapat berpegang pada akalnya, tanpa perlu lagi menunggu datangnya wahyu yang baru. Pembuatan hukum itu dilakukan oleh ulama, majlis ulama dan parlemen yang merupakan pewaris Nabi dalam risalah.[19]

Kedua, realitas kealaman dan kemanusiaan. Pandangan Syahrûr tentang realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum bermula dari pembedaannya atas *kalâm* (perkataan) Allah dan *kalimât* (tanda-tanda) Allah. Syahrûr membedakan keduanya, *kalâm* Allah adalah *al-Tanzil al-Hakim* (al-Qur'an), sementara *kalimât* Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan.[20] *Kalâm* Allah adalah nash yang dibawa oleh Jibril dan disampaikan kepada Muhammad yang bersifat statis. Sedangkan *kalimât* Allah adalah realitas yang meliputi realitas alam dan manusia yang selalu bergerak dan berkembang. Manusia dalam memahami salah satunya harus memperhatikan relevansinya dengan yang lainnya. Bahkan Syahrûr berpendapat bahwa pemahaman manusia atas *kalimât* Allah menjadi bekal untuk memahami *kalâm* Allah.[21]

Penggunaan realitas sebagai sumber hukum oleh Syahrûr juga tercermin dalam pandangannya tentang pentingnya penggunaan ilmu pengetahuan modern bagi proses ijtihad.[22] Dengan demikian keterlibatan para pakar ilmu kealaman maupun ilmu sosial humaniora dalam proses ijtihad sangat dibutuhkan. Ini sekaligus berarti bahwa bagi Syahrûr realitas kealaman dan kemanusiaan merupakan sumber hukum mengingat realitas inilah yang menjadi basis bagi ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora.[23]

Ketiga, ayat-ayat *muhkamat*. Syahrûr membagi ayat-ayat dalam al-Qur'ân terbagi menjadi empat bagian; *al-Qur'ân*, *al-Sab' al-Matsâni*, *Tafshil al-Kitâb*, dan *Umm al-Kitâb*. Bagian pertama dan kedua oleh Syahrûr disebut dengan ayat-ayat *mutasyâbihat*, bagian ketiga disebut ayat yang tidak

---

[18] Pendapat al-Thûfi ini rupanya sesuai dengan pendapat Muhammad Syahrûr yang mengatakan bahwa akal merupakan sumber hukum Islam yang utama. Selanjutnya penulis sengaja menukil teori Syahrûr dalam menguatkan statemennya bahwa akal merupakan sumber hukum utama dalam hukum Islam. Lihat. Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 2000), hlm. 151.

[19] Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Muâ'shirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama',* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 1994), hlm. 271.

[20] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl*..hlm. 57-58.

[21] *Ibid;* Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 140-141.

[22] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadidah*, hlm. 57-58.

[23] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, hlm. 140-141.

mutasyâbihat dan tidak *muḥkamat*. Sedangkan bagian keempat dikategorikan Syahrûr sebagai ayat *muḥkamat* yang berimplikas pada *qath'i al-dilâlah*.[24]

Ayat *muḥkamat* menurut Syahrûr terdiri dari ayat-ayat ibadah, hukum dan akhlak.[25] Ayat-ayat ibadah berisi tentang ritual-ritual yang oleh Syahrûr disebut syiar-syiar iman, seperti shalat, zakat dan puasa Ramadhan. Ayat *muḥkamat* hukum berisi tentang batasan-batasan (*ḥudûd*) dalam tasyri'. Sedangkan yang dimaksud dengan akhlak adalah kodifikasi semangat masyarakat yang mengikat individu satu dengan lainnya, tanpa memandang bangunan ekonomi manusia. Oleh karena itu akhlak bersifat universal. Lebih lanjut Syahrûr mengatakan bahwa akhlak merupakan sistem etika (*manzûmah al-qiyâm*) dan teladan luhur (*al-musul al-'ulyâ*) yang tunduk pada evolusi historis mulai dari Nabi Nûh hingga Nabi Muhammad. Meskipun demikian, akhlak merupakan wahyu dari Allah sehingga ia berlaku universal. Dalam pandangan Syahrûr, akhlak adalah warisan umum dari semua agama, dan telah dibangun dari waktu ke waktu semenjak Nabi Nûh hingga Nabi Muhammad, melewati Nabi Mûsa dan Nabi Isa. Bagi syariat Nabi Mûsa, ajaran akhlak disebit *al-shirât al-mustaqîm*, bagi syariat Isa, ajaran akhlak disebut *al-ḥikmah*, sedangkan bagi syariat Nabi Muhammad, ajaran akhlak disebut *al-shirâth al-mustaqîm*.[26]

Ayat-ayat muhkamat yang berisi ajaran akhlak dan merupakan perwujudan dari sistem etika ini diklasifikasikan Syahrûr menjadi dua belas macam: [27] *pertama*, larangan berbuat syirik kepada Tuhan. Larangan ini dijumpai dalam beberapa firman Allah, seperti Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Nisâ': 116, dan Q.S. Al-Nûr: 55. *Kedua*, kewajiban berbuat baik kepada orang tua. Kewajiban ini terdapat dalam beberapa firman Allah, di antaranya; Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Ankabut: 8, Q.S. Al-Baqarah: 83, dan al-Isrâ': 23. *Ketiga*, Larangan membunuh anak-anak. Larangan ini dijumpai dalam QS. Al-An'âm: 151, QS. Al-Isrâ': 31. *Keempat*, larangan melakukan perbuatan-perbuatan keji, seperti zina, homo, dan lesbian. Larangan ini ada dalam Q.S. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Nisâ: 32, Q.S. Al-Ankabut; 28/29, Q.S. Al-Nisâ': 15, Q.S. Al-A'râf: 33. *Kelima*, larangan membunuh jiwa. Larangan ini ada dalam QS. Al-An'âm: 151, Q.S. Al-Mâidah: 32, QS. Al-Furqân: 68. *Keenam*, Kawajiban berbuat baik.

---

[24] Kategori yang dibuat Syahrûr ini termasuk metode baru yang tidak pernah ada pada era ulama klasik. Sebab selama ini hanya dikenal dua klasifikasi, yaitu *muḥkamat* dan *mutasyâbihat* yang mendapat pembenaran dari al-Qur'ân (Q.S. Ali Imran: 7).

[25] Penulis tidak akan membahas ayat-ayat ibadah dan hukum, tetapi hanya membahas ayat-ayat akhlak saja yang dalam pandangan penulis di situlah terdapat ayat-ayat qath'i yang bersifat universal dan memuat nilai-nilai kemanusiaan.

[26] Syahrûr menyebut ajaran akhlak ini dengan beberapa nama, seperti *al-washâyâ al'asyr*, *manzûmah al-qiyâm*, *al-furqân*, dan *al-musul al-'ulyâ*. Lihat. Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm.522.

[27] Meskipun penulis menguti Syahrûr, namun menurut penulis, nilai-nilai kemanusiaan universal yang ada dalam al-Qur'ân lebih dari sekedar yang Syahrûr sebutkan.

Kewajiban ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Isrâ': 3, Q.S. Al-Dluhâ: 9, Q.S. Al-Nisâ': 2. *Ketujuh*, kewajiban untuk menyempurnakan takaran. Ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Rahmân: 9, Q.S. Al-A'râf: 85, Q.S. Al-Muthaffifin, 1,2 dan 3. *Kedelapan*, kewajiban bersikap adil dalam perkataan dan perbuatan. Ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Mâ'idah: 8, Q.S. Al-Nahl: 90. *Kesembilan*, kewajiban memenuhi janji. Kewajiban ini terdapat dalam Q.S. Al-An'âm: 152, Q.S. Al-Nahl. 91, Q.S. Al-Taubah: 7, Q.S. Al-Fath: 10, Q.S. Ali Imran: 77. *Kesepuluh*, larangan menikahi mahram. Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Nisâ': 23. *Kesebelas*, larangan memakan riba atau berlaku curang. Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah: 275, Q.S. Ali Imran 130 dan Q.S. An-Nisâ': 141. *Kedua belas,* larangan memakan barang-barang yang kotor dan jelek (bangkai, darah). Larangan ini terdapat dalam Q.S. Al-Mâidah: 3.[28]

1.3.2 Konsep Qiyas.

Qiyas secara etimologi berarti mengukur, menyamakan, dan mengumpulkan.[29] Sedangkan secara terminologi adalah metode atau penetapan nilai hukum yang berusaha mencari ketetapan hukum tentang situasi baru yang tidak diungkap oleh nash dengan menerapkan ketetapan hukum yang telah diungkap oleh nash, jika ia mempunyai sebab yang sama".[30]

Konsep qiyas secara embrio telah ada semenjak zaman Nabi dan shahabat, dan semakin menemukan bentuknya yang dinamis pada masa Abû Hanîfah. Ia adalah berbentuk penalaran bebas, rasional, dinamis dalam menemukan hukum. Namun setelah dikodifikasikan oleh al-Syâfi'i, konsep qiyas menjadi sesuatu yang tidak independen karena harus menyesuaikan dengan premis mayornya yang diambil dari teks suci.

Qiyas pasca al-Syâfi'i difahami mirip dengan prinsip-prinsip sillogisme Aristoteles, yang terdiri dari premis-premis yang kongklusinya harus sesuai

---

[28] *Ibid*.

[29] Makna qiyas secara bahasa dapat dilihat lebih jauh pada, al-Zamakhsyari, *Asas al-Balâghah* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1923), bab q-w-s; Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisyri,* 621; al-Jawhari, *al-Shihhah* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1377 H), bab q-w-s; Ahmad bin Fâris, *Mu'jam Maqâ'is al-Lughah* (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, 1367 H), 40-1.

[30] Definisi qiyas menurut al-Syâfi'i ini, disimpulkan dari beberapa keterangannya yang berhubungan dengan qiyas, baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 99. Sebagai perbandingan definisi qiyas menurut ulama lain, baca, misalnya, Abû Bakr al-Jashshâsh, *Kitab Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr Kutub al-Mishriyyah, tt) bab qiyas; Ibn Amîr al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr: 'ala Tahrîr Ibn al-Humâm fi 'Ilm al-Ushûl: al-Jâmi' bayn Ishthilâhay al-Hanafiyyah wa al-Syâfi'iyyah* juz, 3. (Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H), 119; Abû al-Husein al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh* juz, 2. (Damaskus: al-Ma'had al'Ilm al-Faransi, 1965), 1031-2; Muhammad Ibn Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fuhûl* (Mesir: Mathba'ah Shabîh, 1349 H), 174; Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 54; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi,* juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1986), 605.

dengan premis mayornya. Hal inilah yang menjadikan konsep qiyas menjadi tidak produktif lagi, sebagaiman prinsip sillogisme deduktif yang tidak mampu melahirkan pengetahuan baru yang orisinil.[31]

Kekurangmampuan prinsip sillogisme dalam menemukan ilmu baru ini, dilontarkan oleh Francis Bacon.[32] Menurutnya, logika deduktif-sillogistik tidak memberikan manfaat sama sekali, karena tidak menambahkan sesuatu pun pada kemampuan manusia untuk menguasai dunia dan alam.[33] Bagi Bacon, logika deduktif tidaklah cukup untuk menemukan kebenaran, karena kepelikan alam jauh lebih besar daripada kepelikan argumen.[34]

Berdasarkan ini, maka terbangun asumsi bahwa qiyas pada awalnya bersifat liberal dan dinamis, yaitu pada masa sebelum al-Syâfi'i, dan menjadi stagnan pasca pembakuan oleh al-Syâfi'i, disebabkan adanya pengaruh sillogisme Aristoteles.

1.4 Metode Penelitian.

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*Library Research*), artinya bahwa fakta-fakta atau data-data dalam penulisan buku ini diperoleh melalui buku-buku yang berkaitan dengan topik kajian dalam penelitian ini. Pada pengumpulan data, penulis berusaha merujuk kepada sumber aslinya (data primer), yaitu buku-buku karya imam al-Syafi'i, khususnya al-Risalah. Ketika penulis tidak menemukan buku aslinya, maka terpaksa mengambil kutipan yang telah dikutip oleh orang lain dengan menyebutkan pengutipnya (data skunder), seperti karya-karya yang memuat tentang Qiyas al-Syafi'i, yaitu *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* karya Ahmad Hasan, *Dirâsât hawl al-Ijmâ' wa al-Qiyâs* karya Muhammad Sya'bân, dan sejenisnya. Langkah ini dimaksudkan untuk mempermudah proses penelitian tanpa mengurangi validitas dan nilai dari hasil penelitian ini. Hal ini berkaitan dengan keterbatasan waktu, intelektual, dan finansial.

Adapun metode-metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

---

[31] Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia,* terj. M. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1992), 41; George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," *Ilmu dalam Perspektif*, 87.

[32] Francis Bacon dilahirkan di London Inggris tahun 1561 dan meninggal tahun 1626. Ia merupakan penerus tradisi empirisme Inggris. Beberapa karyanya di antaranya adalah *Essays* (1597), *The Advancement of Learning* (1605), *Cogitata et Visa i, Novum Organum* (1620). Baca, Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001), 43-5.

[33] Verhaak, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta; Gramedia, 1989), 137.

[34] Untuk lebih jelasnya mengenai pendapat Francis Bacon tentang metode induksi, baca Francis Bacon, "Novum Organum," *Masterpieces of,* 216-33; Jaakko Hintikka and Risto Hilpinen, "Knowledge, Acceptance and Inductive Logic," in *Aspects of Inductive Logic,* ed. Jaakko Hintikka (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1966), 1-19.

1. **Metode Deskriptif.**
   Metode Deskriptif adalah suatu metode dalam meneliti status kelompok manusia, suatu obyek, situasi serta kondisi, dan sistem pemikiran. Tujuan dari penelitian deskriptif ini adalah untuk memuat deskripsi, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.[35]
2. **Metode Historis-Analitis.**
   Metode historis adalah suau metode yang menelusuri jejak sejarah dari obyek yang hendak diteliti. Sedangkan metode analitis adalah metode yang menghubungkan dunia teori dengan dunia nyata. Dengan demikian, metode historis-analitis adalah suatu metode yang menelusuri jejak sejarah dari obyek yang hendak diteliti dan hasil teori yang diperoleh darinya dihubungkan dengan dunia nyata.[36]
3. **Metode Multi Dimensional Approach.**
   Metode Multi Dimensional approach adalah metode yang berupaya mengungkap beberapa sebab dan faktor-faktor yang melahirkan suatu peristiwa sejarah, kemudian menghubungkan antara faktor-faktor tersebut sehingga terjalin suatu kesatuan dan keterkaitan antara faktor-faktor tersebut.[37]

1.5 Sistematika Pembahasan.

Guna memperoleh analisis yang komprehensif, penelitian ini dibagi dalam beberapa bab. Bab Pertama berisi tentang kegelisahan akademik yang menggerakan penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan. Di sini diuraikan mengenai persoalan yang akan dikaji, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua, melacak seputar biografi Imam al-Syafi'i dan latar belakang keilmuannya.

Bab ketiga membahas tentang al-Syafi'i sebagai bapak Ushul Fiqh dan perkembangan Ushul fiqh.

Bab keempat membahas tentang Kitab al-Risalah dan Perkembangan Qiyas.

Bab kelima membahas tentang perkembangan Qiyas dalam kitab al-Risalah, semenjak awal hinggal kontemporer.

---

[35] Muhammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), 63.

[36] Talaziduhu Ndraha, *Reseach Teori Methodologi Administrasi I* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), 103.

[37] Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodoogi Sejarah* (Jakarta: PT. Gramedia, 1993), 4.

BAB II
BIOGRAFI IMAM AL-SYAFI"I

2.1. Biografi Imam al-Syafi'i.

Imam Syafi'i dilahirkan pada tahun 150 H, di Palestina di sebuah perkampungan orang-orang keturunan Yaman.[38] Kebanyakan ahli sejarah berpendapat bahwa Imam Syafi'i lahir di Gaza, Palestina, namun di antara pendapat ini terdapat pula yang menyatakan bahwa dia lahir di Asqalan; sebuah kota yang berjarak sekitar tiga farsakh dari Gaza. Menurut para ahli sejarah pula, Imam Syafi'i lahir pada tahun 150 H, yang mana pada tahun ini wafat pula seorang ulama besar Sunni yang bernama Imam Abu Hanifah.[39]

Nama lengkap Imam Syafi'i dengan menyebut nama julukan dan silsilah dari ayahnya adalah Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi'i bin As-Saib bin Ubaid bin Abdu Yazid bin Hasyim bin Al Muthalib bin Abdul Manaf bin Qusayy bin Kilab. Nama Syafi'i diambilkan dari nama kakeknya, Syafi'i dan Qusayy bin Kilab adalah juga kakek Nabi Muhammad SAW. Pada Abdul Manaf nasab Asy-Syafi'i bertemu dengan Rasulullah SAW.[40]

Secara nasab, Imam Syafi'i masih mempunyai pertalian darah dengan Rasulullah. Syeh Idris, ayah Imam Syafi'i tinggal di tanah Hijaz, ia merupakan keturunan dari al-Muththalib, jadi dia termasuk ke dalam Bani Muththalib. Nasab Dia adalah Muhammad bin Idris bin Al-Abbas bin Utsman bin Syafi' bin As-Sa'ib bin Ubaid bin Abdi Yazid bin Hasyim bin Al-Mutthalib bin Abdulmanaf bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ay bin Ghalib bin Fihr bin Malik bin An-Nadhr bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudhar bin Nizar bin Ma'ad bin Adnan. Nasabnya bertemu dengan Rasulullah di Abdul-Manaf.

Dari nasab tersebut, Al-Mutthalib bin Abdi Manaf, kakek Muhammad bin Idris Asy-Syafi`ie, adalah saudara kandung Hasyim bin Abdi Manaf kakek Nabi Muhammad shallallahu `alaihi wa alihi wasallam. Kemudian juga saudara kandung Abdul Mutthalib bin Hasyim, kakek Nabi Muhammad shallallahu `alaihi wa alihi wasallam , bernama Syifa', dinikahi oleh Ubaid bin Abdi Yazid, sehingga melahirkan anak bernama As-Sa'ib, ayahnya Syafi'. Kepada Syafi'

---

[38] M Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Hadits,* Yogyakarta, Teras, Cet. ke- 1, 2003, h. 86

[39] Imam al-Hakim berkata: "Saya tidak menemukan adanya perselisihan pendapat bahwa Imam asy-Syafi'i lahir pada tahun 150 H, tahun wafatnya Imam Abu Hanifah. Hal ini mengisyaratkan bahwa Imam asy-Syafi'i menggantikan Imam Abu Hanifah dalam bidang yang digelutinya. Imam Ahmad bin Hambal berkata, "Sesungguhnya Allah telah mentakdirkan pada setiap seratus tahun ada seseorang yang akan mengajarkan Sunnah dan akan menyingkirkan para pendusta terhadap Rasulullah shalallahu 'alaihi wassalam. Kami berpendapat pada seratus tahun yang pertama Allah mentakdirkan Umar bin Abdul Aziz dan pada seratus tahun berikutnya Allah SWT menakdirkan Imam Asy-Syafi`i."

[40] Djazuli, *Imu Fiqih Penggalian, Perkembangan Dan Penerapan Hukum Islam,* (Jakarta: Kencana, Cet. ke-5, 2005), h. 129.

bin As-Sa'ib radliyallahu `anhuma inilah bayi yatim tersebut dinisbahkan nasabnya sehingga terkenal dengan nama Muhammad bin Idris Asy-Syafi`ie Al-Mutthalibi. Dengan demikian nasab yatim ini sangat dekat dengan Nabi Muhammad shallallahu `alaihi wa alihi wasallam .

Bahkan karena Hasyim bin Abdi Manaf, yang kemudian melahirkan Bani Hasyim, adalah saudara kandung dengan Mutthalib bin Abdi manaf, yang melahirkan Bani Mutthalib, maka Rasulullah bersabda:" Hanyalah kami (yakni Bani Hasyim) dengan mereka (yakni Bani Mutthalib) berasal dari satu nasab. Sambil dia menyilang-nyilangkan jari jemari kedua tangan dia".

Ayahnya meninggal saat ia masih sangat kecil kemudian ibunya membawanya ke Makkah, di Makkah kedua ibu dan anak ini hidup dalam keadaan miskin dan kekurangan, namun si anak mempunyai cita-cita tinggi untuk menuntut ilmu, sedang si ibu bercita-cita agar anaknya menjadi orang yang berpengetahuan, terutama pengetahuan agama islam. Oleh karena itu ibu berjanji akan berusaha sekuat tenaga untuk membiayai anaknya selama menuntut ilmu.

Selanjutnya, al-Syafi'i wafat pada usia 55 tahun (tahun 204H), yaitu hari kamis malam jum'at setelah shalat maghrib, pada bulan Rajab, bersamaan dengan tanggal 28 juni 819 H di Mesir.[41]

Pada suatu hari, Imam Syafi'i terkena wasir, dan tetap begitu hingga terkadang jika ia naik kendaraan darahnya mengalir mengenai celananya bahkan mengenai pelana dan kaus kakinya. Wasir ini benar-benar menyiksanya selama hampir empat tahun, ia menanggung sakit demi ijtihadnya yang baru di Mesir, menghasilkan empat ribu lembar. Selain itu ia terus mengajar, meneliti dialog serta mengkaji baik siang maupun malam.

Pada saat itu muridnya Al-Muzani masuk menghadap dan berkata, "Bagamana kondisi Anda wahai guru?" Imam Syafi'i menjawab, "Aku telah siap meninggalkan dunia, meninggalkan para saudara dan teman, mulai meneguk minuman kematian, kepada Allah dzikir terus terucap. Sungguh, Demi Allah, aku tak tahu apakah jiwaku akan berjalan menuju surga sehingga perlu aku ucapkan selamat, atau sedang menuju neraka sehingga aku harus berkabung?". Setelah itu, dia melihat di sekelilingnya seraya berkata kepada mereka, "Jika aku meninggal, pergilah kalian kepada wali (penguasa), dan mintalah kepadanya agar mau memandikanku," lalu sepupunya berkata, "Kami akan turun sebentar untuk salat." Imam menjawab, "Pergilah dan setelah itu duduklah disini menunggu keluarnya ruhku." Setelah sepupu dan murid-muridnya salat, sang Imam bertanya, "Apakah engkau sudah salat?" lalu mereka menjawab, "Sudah", lalu ia minta segelas air, pada saat itu sedang musim dingin, mereka berkata, "Biar kami campur dengan air hangat," ia berkata, "Jangan, sebaiknya dengan air safarjal". Setelah itu ia wafat.

---

[41] M .Bahri Ghazali dan Djumaris, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta :Pedoman Ilmu, Cet. ke-1, 1992, h. 79.

Tidak lama setelah kabar kematiannya tersebar di Mesir hingga kesedihan dan duka melanda seluruh warga, mereka semua keluar dari rumah ingin membawa jenazah di atas pundak, karena dahsyatnya kesedihan yang menempa mereka. Tidak ada perkataan yang terucap saat itu selain permohonan rahmat dan ridha untuk yang telah pergi.

Sejumlah ulama pergi menemui wali Mesir yaitu Muhammad bin as-Suri bin al-Hakam, memintanya datang ke rumah duka untuk memandikan Imam sesuai dengan wasiatnya. Ia berkata kepada mereka, "Apakah Imam meninggalkan hutang?", "Benar!" jawab mereka serempak. Lalu wali Mesir memerintahkan untuk melunasi hutang-hutang Imam seluruhnya. Setelah itu wali Mesir memandikan jasad sang Imam.

Jenazah Imam Syafi'i diangkat dari rumahnya, melewati jalan al-Fusthath dan pasarnya hingga sampai ke daerah Darbi as-Siba, sekarang jalan Sayyidah an-Nafisah. Dan, Sayyidah Nafisah meminta untuk memasukkan jenazah Imam ke rumahnya, setelah jenazah dimasukkan, dia turun ke halaman rumah kemudian salat jenazah, dan berkata, "Semoga Allah merahmati asy-Syafi'i, sungguh ia benar-benar berwudhu dengan baik."

Jenazah kemudian dibawa, sampai ke tanah anak-anak Ibnu Abdi al-Hakam, disanalah ia dikuburkan, yang kemudian terkenal dengan Turbah asy-Syafi'i sampai hari ini, dan disana pula dibangun sebuan masjid yang diberi nama Masjid asy-Syafi'i. Penduduk Mesir terus menerus menziarahi makam sang Imam sampai 40 hari 40 malam, setiap penziarah tak mudah dapat sampai ke makamnya karena banyaknya peziarah.

2.2 Masa Belajar al-Syafi'i

Dari segi urutan masa, Imam Syafi'i merupakan Imam ketiga dari empat orang Imam yang masyhur. Tetapi keluasan dan jauhnya jangkauan pemikirannya dalam menghadapi berbagai masalah yang berkaitan dengan ilmu dan hukum fiqih menempatkannya menjadi pemersatu semua imam. Ia sempurnakan permasalahannya dan ditempatkannya pada posisi yang tepat dan sesuai, sehingga menampakkan dengan jelas pribadinya yang ilmiah.[42]

Imam asy-Syafi'i adalah seorang yang tekun dalam menuntut ilmu, dengan ketekunannya itulah dalam usia yang sangat muda yaitu 9 tahun ia sudah mampu menghafal al-Qur'an, di samping itu ia juga hafal sejumlah hadits. Diriwayatkan bahwa karena kemiskinannya, Imam Syafi'i hampirhampir tidak dapat menyiapkan seluruh peralatan belajar yang diperlukan, sehingga beliau terpaksa mencari-cari kertas yang tidak terpkai atau telah dibuang, tetapi masih dapat digunakan untuk menulis.5 Setelah selesai mempelajari Al-qur'an dan hadits, asy-Syafi'i melengkapi ilmunya dengan mendalami bahasa dan sastra Arab. Untuk itu ia pergi ke pedesaan dan bergabung dengan Bani Huzail, suku

[42] Mustafa Muhammad Asy-Syaka'ah, *Islam Bila Mazahib*, alih bahasa, A.M Basalamah, Jakarta : Gema Insani Press, Cet. ke-1, 1994, h. 349

bangsa Arab yang paling fasih bahasanya. Dari suku inilah, asy-Syafi'i mempelajari bahasa dan syair-syair Arab sehingga ia benar-benar menguasainya dengan baik.6

Imam asy-Syafi'i begitu tekun belajar sehingga ia dapat menghafal al-Qur-an pada usia 7 tahun dan hafal kitab al-Muwaththa' karya Imam Malik dalam usia 10 tahun. Pada saat ia berusia 15 tahun (ada yang mengatakan 18 tahun). Imam asy-Syafi'i berfatwa setelah mendapat izin dari syaikhnya yang bernama Muslim bin Khalid az-Zanji. Imam al-Syafi'i menaruh perhatian yang besar kepada sya'ir dan bahasa sehingga ia hafal sya'ir dari suku Hudzail. Bahkan, ia hidup bergaul bersama mereka selama sepuluh atau dua puluh tahun menurui satu riwayat. Kepada merekalah Imam asy-Syafi'i belajar bahasa Arab dan balaghah. Imam asy-Syafi'i belajar banyak hadits kepada para syaikh dan imam. Dia membaca sendiri kitab al-Muwaththa' di hadapan Imam Malik bin Anas dengan hafalan sehingga Imam Malik pun kagum terhadap bacaan dan kemauannya. Imam asy-Syafi'i juga menimba dari Imam Malik; ilmu para ulama Hijaz setelah ia mengambil banyak ilmu dari Syaikh Muslim bin Khalid al-Zanji. Selain itu, Imam al-Syafi'i juga mengambil banyak riwayat dari banyak ulama, juga belajar al-Qur-an kepada Isma'il bin Qasthanthin dari Syibl, dari Ibnu Katsir al-Makki, dari Mujahid, dari Ibnu 'Abbas, dari Ubay bin Ka'ab dari Rasulullah.[43]

Pada awalnya Syafi'i lebih cenderung pada syair, sastra dan belajar bahasa Arab sehari-hari. Namun, seiring dengan berjalannya waktu, ia cenderung menekuni fiqh. Ada beberapa hal yang menjadikan al-Syafi'i mempunyai perhatian besar terhadap fiqh; *pertama*, suatu hari dimasa mudanya ketika ia berada di atas kendaraan. Dibelakangnya terdapat sekretaris Abdullah az-Zubairi. Syafi'i lalu membuat perumpamaan dengan sebuah syair. Maka sang sekretaris itu memukulkan cambuknya layaknya seorang pemberi nasehat dan berkata, " orang seperti anda mencampakkann kepribadiannya seperti ini?, bagaimana perhatian Anda terhadap fiqih ?", Hal ini mempengaruhi dirinya dan membangkitkan semangatnya untuk bergegas belajar kepada Muslim bin Khalid az-Zanji, Mufti Makkah.[44] *Kedua*, Ketika Syafi'i belajar nahwu dan sastra, ia bertemu dengan Muslim bin Khalid az-Zanji. Ia bertanya kepada Syafi'i, " Darimana Anda?" Syafi'i menjawab, " Saya dari Makkah." Muslim berkata, " Dimana rumahnu?" jawab Syafi'i," Di Syaib Al-Khaif." " Dari suku mana Anda?" Jawab Syafi'i, " Dari Abu Manaf." Kemudian Muslim berkata, " Hebat! Sungguh Allah telah memuliakan Anda di dunia dan Akhirat. Sebaiknya kepandaianmu Anda curahkan kepada ilmu fiqih. Itu lebih baik bagimu". *Ketiga*, Mush'ab bin Abdullah bin Az-Zubair pernah bertemu dengan Syafi'i ketika sedang giat-giatnya mempelajari syair dan nahwu. Mush'ab berkata

---

[43] *Al-Bidaayah wan Nihaayah* (X/263).

[44] H Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqih Muqaran*, Yogyakarta:Erlangga, 1989, h. 88.

kepadanya, “ Sampai kapan ini? Jika Anda mau mendalami hadits dan fiqih niscaya akan lebih baik bagimu. Kemudian Mush’ab dan Syafi’i menghadap Malik bin Anas dan menitipkan Syafi’i kepadanya. Sehingga tidak sedikit pun ilmu yang ia tinggalkan dari Malik bin Anas dan tidak sedikitpun ilmu yang ia lepaskan dari para syaikh di Madinah. Akhirnya ia berangkat ke Irak dan menghabiskan waktunya bersama Mush’ab melalui Makkah. Setelah menceritakannya pada Ibnu Dawud ia diberi 10 ribu dirham.

Mekah, Madinah, Yaman, Bagdad dan Mesir adalah tempat-tempat yang bersejarah bagi al-Syafi’i dalam perkembangan keilmuannya. Di Makkah, Imam Syafi’i berguru fiqh kepada mufti di sana, Muslim bin Khalid Az Zanji sehingga ia mengizinkannya memberi fatwah ketika masih berusia 15 tahun. Demi ia merasakan manisnya ilmu, maka dengan taufiq Allah dan hidayah-Nya, dia mulai senang mempelajari fiqih setelah menjadi tokoh dalam bahasa Arab dan sya’irnya. Remaja yatim ini belajar fiqih dari para Ulama’ fiqih yang ada di Makkah, seperti Muslim bin khalid Az-Zanji yang waktu itu berkedudukan sebagai mufti Makkah. Kemudian dia juga belajar dari Dawud bin Abdurrahman Al-Atthar, juga belajar dari pamannya yang bernama Muhammad bin Ali bin Syafi’, dan juga menimba ilmu dari Sufyan bin Uyainah. Guru yang lainnya dalam fiqih ialah Abdurrahman bin Abi Bakr Al-Mulaiki, Sa’id bin Salim, Fudhail bin Al-Ayyadl dan masih banyak lagi yang lainnya. Dia pun semakin menonjol dalam bidang fiqih hanya dalam beberapa tahun saja duduk di berbagai halaqah ilmu para Ulama’ fiqih sebagaimana tersebut di atas.

Kemudian dia pergi ke Madinah dan berguru fiqh kepada Imam Malik bin Anas. Ia mengaji kitab Muwattha’ kepada Imam Malik dan menghafalnya dalam 9 malam. Imam Syafi’i meriwayatkan hadis dari Sufyan bin Uyainah, Fudlail bin Iyadl dan pamannya, Muhamad bin Syafi’ dan lain-lain. Di majelis dia ini, si anak yatim tersebut menghapal dan memahami dengan cemerlang kitab karya Imam Malik, yaitu Al-Muwattha’ . Kecerdasannya membuat Imam Malik amat mengaguminya. Sementara itu As-Syafi`ie sendiri sangat terkesan dan sangat mengagumi Imam Malik di Al-Madinah dan Imam Sufyan bin Uyainah di Makkah. Dia menyatakan kekagumannya setelah menjadi Imam dengan pernyataannya yang terkenal berbunyi: “Seandainya tidak ada Malik bin Anas dan Sufyan bin Uyainah, niscaya akan hilanglah ilmu dari Hijaz.” Juga dia menyatakan lebih lanjut kekagumannya kepada Imam Malik: “Bila datang Imam Malik di suatu majelis, maka Malik menjadi bintang di majelis itu.” Dia juga sangat terkesan dengan kitab Al-Muwattha’ Imam Malik sehingga dia menyatakan: “Tidak ada kitab yang lebih bermanfaat setelah Al-Qur’an, lebih dari kitab Al-Muwattha’ .” Dia juga menyatakan: “Aku tidak membaca Al-Muwattha’ Malik, kecuali mesti bertambah pemahamanku.”

Dari berbagai pernyataan dia di atas dapatlah diketahui bahwa guru yang paling dia kagumi adalah Imam Malik bin Anas, kemudian Imam Sufyan bin Uyainah. Di samping itu, pemuda ini juga duduk menghafal dan memahami ilmu dari para Ulama’ yang ada di Al-Madinah, seperti Ibrahim bin Sa’ad,

Isma'il bin Ja'far, Atthaf bin Khalid, Abdul Aziz Ad-Darawardi. Ia banyak pula menghafal ilmu di majelisnya Ibrahim bin Abi Yahya. Tetapi sayang, guru dia yang disebutkan terakhir ini adalah pendusta dalam meriwayatkan hadits, memiliki pandangan yang sama dengan madzhab Qadariyah yang menolak untuk beriman kepada taqdir dan berbagai kelemahan fatal lainnya. Sehingga ketika pemuda Quraisy ini telah terkenal dengan gelar sebagai Imam Syafi`ie, khususnya di akhir hayat dia, dia tidak mau lagi menyebut nama Ibrahim bin Abi Yahya ini dalam berbagai periwayatan ilmu.

SelanjutnyaImam Syafi'i pergi ke Yaman dan bekerja sebentar di sana. Disebutkanlah sederet Ulama' Yaman yang didatangi oleh dia ini seperti: Mutharrif bin Mazin, Hisyam bin Yusuf Al-Qadli dan banyak lagi yang lainnya. Dari Yaman, dia melanjutkan tour ilmiahnya ke kota Baghdad di Iraq dan di kota ini dia banyak mengambil ilmu dari Muhammad bin Al-Hasan, seorang ahli fiqih di negeri Iraq. Juga dia mengambil ilmu dari Isma'il bin Ulaiyyah dan Abdul Wahhab Ats-Tsaqafi dan masih banyak lagi yang lainnya.

Kemudian pada tahun 195 Hijriyah, al-Syafi'i pergi ke Baghdad, di sana ia menimba ilmu dari Muhammad bin Hasan al-Syaibani, murid Abu Hanifah dan sudah mulai berfiatwa dan menulis beberapa karya.

Pengembaraan ilmiah berikutnya adalah Mesir. Di Mesir Imam Syafi'i bertemu dengan murid Imam Malik yakni Muhammad bin Abdillah bin Abdil Hakim. Di Mesir inilah al-Syafi'i mencapai puncak karir akademiknya dengan lahirnya beberapa karya monumental.

2.3 Guru dan Murid al-Syafi'i

Imam al-Syafi'i pada masa mudanya, waktunya dihabiskan untuk menuntut ilmu pengetahuan di markas-markas ilmu pengetahuan, seperti di kota Mekkah, Madinah, Kufah, Syam dan Mesir. Ia mengembara dari satu tempat ke tempat lain untuk mempelajari ilmu tafsir, fiqh, hadis kepada guru-guru yang banyak tersebar di berbagai pelosok negerinya.

Guru-gurunya yang masyhur antara lain; *pertama*, guru-guru di Mekah, diantaranya adalah; Muslim bin Khalid al-Zanji, Ismail bin Qastantin, Sufyan bin Uyainah, Sa'ad bin Abi Salim al-Qaddah, Dawud bin Abd. al-Rahman al-Atur dan Abd. al-Hamid bin abd. Aziz. *Kedua*, guru-guru al-Syafi'i di Madinah, yaitu Imam Malik bin Anas, Ibrahin bin Sa'ad al-Ansari, Abd. al-Azzi bin Muhammad al-Darudi, Ibrahim bin Abi Yahya al-Aswamiy, Muhammad bin Sa'id, Abdullah bin Nafi'. *Ketiga*, guru-guru di Yaman, diantaranya adalah Matraf bin Mazin, Hisyam bin Abu Yusuf, Umar bin Abi Salamah, Yahya bin Hasan. *Keempat*, guru-guru al-Syafi'i di Iraq, yaitu Waqi' bin Jannah, Hamad bin Usamah, Isma'il bin Ulyah, Abd. al-Wahab bin Abd. al-Majid, Muhammad bin Hasan, Qadi bin Yusuf.[45]

[45] Siradjuddin Abbas, Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), hlm. 18.

Guru-guru tersebut di atas adalah dari berbagai aliran. Misalnya Sufyan bin Uyainah di Mekkah dan Imam Malik bin Anas adalah golongan ahli hadis, di Irak Ia berguru pada golongan dari ahli ra'yi, aliran Imam Hanafi dan di Yaman golongan fiqh aliran mazhab al-Auza'i. Karena bermacam-macam aliran itulah, maka Imam Syafi'i terkenal sebagai imam yang sangat hati-hati dalam menentukan hukum serta ia terkenal sebagai ahli qiyas. Abdul Karim Zaidan menyatakan bahwa Imam al-Syafi'i melakukan kajian tentang mazhab-mazhab terkenal pada masanya dengan kajian verifikasi, kritis dan membuat perbandingan. Ia pada masa mudanya mengkaji fiqh ahli Mekkah dari Muslim bin Khalid dan lainnya, kemudian mendalaminya kepada Malik bin Anas dan ahli fiqh Madinah hingga ia diperhitungkan termasuk murid Imam Malik dan pengikut madrasah Madinah dan masyhur dengan pensifatan ini hingga ia datang ke Bagdad pertama kali dan mengkaji fiqh Abu Hanifah dan mazhab dari jalur Muhammad bin al-Hasan. Dan karenanya, ia menyimpulkan fiqh Hijaz dan fiqh Irak. Maka ketika pulang ke Mekkah ia mengkaji dengan mendalam dan merenungkannya. Dari sini kelihatan kepribadian Imam al-Syafi'i dengan fiqh yang baru yaitu sintesis dari fiqh ahli Iraq dan ahli Hijaz dan mulai membedah dengan mazhab khusus.[46]

Adapun murid-murid Imam al-Syafi'i tersebar di berbagai negeri, di Mekkah ada Abu Bakar al-Humaidi, Ibrahim bin Muhammad al-'Abbas, Abu Bakar Muhammad bin Idris, Musa bin Abi al-Jarud, kemudian di Bagdad, diantara muridnya adalah Hasan al-Sa'bah al-Za'farani, al-Husain bin Ali al-Karabisiy, Abu Tur al-Kulbiy dan Ahmad bin Muhammad. Sedangkan di Mesir di antara muridnya adalah al-Buwaiti, Ismail, Muzanni, Muhammad bin 'Abdullah bin Abd. al-Hakam dan al-Rabi' bin Sulaiman.[47]

Adapun ulama-ulama masyhur yang banyak meriwayatkan hadis-hadisnya diantaranya; *pertama*, Ahmad bin Khalid al-Khallal yaitu Abu Bakar Ja'far al-Bagdadiy. Hadis-hadisnya banyak meriwayatkan al-Nasa'i dan al-Turmuzi. *Kedua*, Ahmad bin Sinan bin As'ad bin Hibban al-Qatatan, hadisnya banyak diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Daud, al-Nasa'i, Ibnu Majah dan Ibnu Khuzaimah. *Ketiga*, Ahmad bin Salih al-Misri, laqabnya Abu Ja'far al–Tabari, al-Hafiz, hadis-hadisnya diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Daud. *Keempat*, Ahmad bin Hambal, penyusun kitab Musnad Ahmad bin Hambal dan pendiri mazhab Hambali. *Kelima*, Ibrahim bin Khalid bin al-Yaman abu Sur al-Kalbiy al-Bagdadiy. Hadisnya banyak diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Ibnu Majah dan Abu Qasim al-Bagawiy. *Keenam*, Isma'il bin Yahya bin Isma'il dengan laqab al-A'immah al-Jalil Abu Ibrahim al-Muzanniy, 'ulama' besar yang banyak menyusun naskah dan fatwa Imām al-Syāfi'i dan

[46] Abd. al-sKarim Zaidan, al-Madkhal li Dirasah al-Syari`ah al-Islamiyyah, (Beirut: Muassasah Risalah, 1989), hlm. 140-141.

[47] A. Al-Syurbasi, al-Aimmah al-Arba`ah, alih bahasa Jalil Huda dan A. Ahmadi, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 1993), hlm.151-152.

juga mneyusun hadis beserta sanadnya. *Ketujuh*, Bahr bin Nasr ibnu Sabiq al-Khuzaimiy yang memperdalam masalah ikhtilaf hadis dari Imām al-Syāfi'i. *Kedelapan*, Al-Rabi' bin Sulaiman al-Muradiy. Ia adalah murid utama Imām al-Syāfi'i di Mesir yang meriwayatkan kitab-kitabnya termasuk menyusun musnad al-Syafi'i, hadisnya banyak diriwayatkan oleh Abu Daud, al-Nasa'iy, Ibnu Majah, dan Abu Zur'ah. *Kesembilan*, Harmalah bin Yahya bin 'Abdullah, hadisnya banyak diriwayatkan oleh al-Nasa'i dan Ibnu Majah.[48]

2.4 Karya-Karya al-Syafi'i

Sebagai seorang ilmuwan yang multi disipliner, Imam al-Syafi'i memiliki karya ilmiah yang sangat banyak. Menurut riwayat Imam Abu Muhammad al-Hasan bin Muhammad al-Marwaziy – seperti yang dikutip al-Nawawi – bahwa karya ilmiah Imam al-Syafi'i mencapai 113 kitab tentang tafsir, fiqh, kesusastraan 'arab dan lainnya. Metode Imam al-Syafi'i dalam mengarang buku itu ada yang langsung ditulis oleh ia sendiri ataupun dengan cara mendiktekan kepada murid-muridnya.[49]

Para ahli sejarah berbeda pendapat tentang kapan Imam al-Syafi'i mulai menulis pendapat-pendapat dan pemikiran-pemikirannya. Apakah ketika ia berada di Mekkah atau ketika berada di Bagdad. Menurut riwayat yang masyhur ia mulai menulis karyanya ketika di Mekkah sebelum datang ke Iraq untuk yang kedua kalinya. Karya-karyanya terkenal dengan materi yang luas dan analisa yang dalam khususnya al-Risalah dan al-Umm. Kitab-kitab karya itu antara lain:

2.4.1.Kitab al-Risalah[50]

Al-Risalah, suatu kitab yang khusus membahas tentang usul fiqh dan merupakan buku pertama yang ditulis 'ulama' dalam bidang usul fiqh. Kitab ini disusun dua kali, Pertama ketika Imam al-Syafi'i ada di Baghdad yang kemudian dikenal dengan al-Risalah al-Qodimah, yang kedua ketika ia berada

---

[48] Tradisi menulis masyarakat Muslim yang melingkupi kehidupan al-Syafi'i, sangat berpengaruh terhadap aktivitasnya. Fatwa dan pemikirannya tertuang dalam banyak karya yang beragam, dari persoalan ilmu kalam, ilmu bahasa, ilmu a1-Qur'an, ilmu Hadis, ilmu fiqh dan usul fiqh, sampai pada ilmu politik. Karya-karya itu sebagian ditulis sendiri, ada pula yang ditulis oleh para muridnya. Kadang-kadang karya itu sebagai pernyataan pemikiran secara langsung (*fatwa*) ada pula yang berupa hasil dialog interaktif dengan berbagai ulama dan masyarakat umum.Taj al-Din al-Subkiy, Thabaqoh al-Syafi'iyyah al-Kurba, (Mesir: al-Hasyimiyyah, t.t.), hlm. 186-276.

[49] Abi Zakariya Muhyidin al-Nawawi, Tahzib al-Asma' wa al-Lugat, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. 53.

[50] Isi dan model kitab al-Risalah ini pada bab berikutnya akan dikaji secara lebih detail.

di Mesir dikenal dengan al-Risalah al-Jadidah. Namun yang sampai kepada kita sekarang adalah risalah yang kedua.[51]

Imām al-Syāfi'i tidak memberikan nama kitab tersebut dengan al-Risalah., ia hanya menyebutnya dengan al-Kitab (kitab ini), kitabiy (kitabku) dan kitabuna (kitab kami). Kitab ini dinamai al-Risalah karena kitab ini dikirimkan oleh Imām al-Syāfi'i dari Baghdad kepada Abd. al-Rahman bin Mahdi yang berada di Mekkah.[52]

Kitab al-Risalah al-Qadimah ditulis oleh Imām al-Syāfi'i di Mekkah dan baru disempurnakan ketika di Baghdad kemudian dikirimkan oleh Ibnu al-Mahdi.[53] Dan ketika ia berada di Mesir, ia menyusun lagi kitab al-Risalah ini dengan hafalan atas dasar al-Risalah al-Qodimah yang merupakan al-Risalah yang ada sampai sekarang. Oleh karenanya disebut *al-Risalah al-Jadidah* (kitab risalah yang baru).[54]

2.4.2 Kitab al-Hujjah

Kitab al-Hujjah termasuk dalam qoul qodim dalam bidang fiqh dan furu', karena disusun oleh Imām al-Syāfi'i ketika di Bagdad. Isi kitab ini secara umum ditujukan untuk menanggapi pendapat yang dikemukakan oleh ulama Iraq khususnya pendapat Muhammad bin al-Hasan.

Dalam kitab kasyf al-Zunun dikatakan bahwa al-Hujjah karya Imam al-Syafi'i merupakan kitab yang besar disusun ketika ia berada di Iraq. Jika dikatakan pendapat yang lama dari mazhabnya maka maksudnya adalah karya ini.[55]

2.4.3 Kitab al-Mabsut

Al-Mabsut adalah kitab fiqh karya Imām al-Syāfi'i yang diriwayatkan oleh al-Rabi' bin Sulaiman dan al-Za`faraniy.[27] Namun, Para 'ulama' berbeda pendapat tentang apakah al-Mabsut ini merupakan kitab al-Hujjah yang diriwayatkan oleh al-Za`faraniy dari Imam al-Syafi`i di Baghdad ataukah merupakan kitab al-Umm yang diriwayatkan al-Rabi' dari Imam al-Syafi`i di Mesir atau merupakan kitab lain yang berbeda dari keduanya. Menurut pendapat Imam al-Sayid bin Muhammad bin al-Sayid Ja'far al-Kattaniy bahwa kitab al-Mabsuth bukan kitab al-Hujjah ataupun al-Umm akan tetapi kitab tersendiri dari Imām al-Syāfi'i.[56]

---

[51] A. Nahrawi A. S. Al-Imām al-Syāfi'i fi Mazahibih al-Qadim wa al-Jadid, diterbitkan oleh pengarangnya untuk kalangan terbatas, 1994, hlm. 716.

[52] Al-Syafi`i, al-Risalah, ditahqiq oleh A. M. Syakir, (Mesir: Mustafa Babiy al-Halabiy, 1940), hlm.12.

[53] Abu Zahrah, al-Imām al-Syāfi'i Hayatuhu wa Asruhu Ara'uhu wa fiqhuhu, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.), hlm. 27.

[54] Al-Syafi`i, al-Risalah, hlm.11.

[55] A. Nahrawi A. S., al-Imam…, hlm. 712.

[56] Ibid

2.4.4 Kitab al-Musnad

Kitab musnad al-Syafi`i merupakan kitab yang berisi riwayat hadis-hadis al-Syafi`i, sistem penyusunan dan pembahasan kitab ini adalah menurut sistematika kitab-kitab fiqh yakni secara berurutan, diawali dengan masalah 'ibadah, kemudian munakahah, kemudian masalah jihad, kemudian masalah qada' dan jinayah. Di sana terdapat beberapa hadis yang diselipkan di antara masalah tersebut. Terdiri dari 66 bab dengan istilah "kitab". Kitab ini jika dibandingkan dengan musnad Ahmad bin Hambal, jumlah hadisnya lebih sedikit, tetapi jika dibandingkan dengan musnad al-Hanafi maka hadisnya lebih banyak. Kitab ini termasuk kitab yang diperhatikan 'ulama' hadis pada abad kedua Hijriah dan merupakan kitab hadis pertama yang sampai kepada kita yang menggunakan "mi'yar" ilmu hadis.[57]

Sebagai murid dari Imam Malik, yang *ahl al-hadis, al-Syafi'i* sangat intens mengembangkan tradisi hadis di kalangan ulama. Untuk kepentingan itu ia menulis sebuah buku *Musnad*,[58] yang di dalamnya mengetengahkan berbagai Hadis dan kriteria-kriteria badi's yang di kemudian hari menjadi standar bagi kelompok Ahl al-Sunnah. Di kalangan ulama sendiri, al-Syafi'i dikenal sebagai *nasir al-sunnah* (penolong sunnah Nabi), karena di tangan beliau Sunnah Nabi menjadi Iebih hidup dan dapat diterima oleh umat Islam secara meluas.

Dalam Musnad ini, al-Syafi'i membuat sistematika penulisan hadis sesuai dengan sistematika dalam fiqh. Ia memulai pembahasannya dari hadis yang membicarakan wudu, seperti juga dalam fiqh yang memulai pembahasannya dangan *taharah* (bersuci). Al-Syafi'i kemudian menjelaskan tentang persoalan ilmu hadis.[59] Di samping hadis yang dijadikan sebagai dasar penolakannya terhadap *Istihsan*[60] dan hadis yang dirujuk oleh al-Syafi'i dalam *Ahkam al-Qur'an*.[61]

2.4.5 Kitab al-Umm

Kitab al-Umm merupakan kitab yang berisi masalah-masalah fiqih yang dibahas berdasarkan pokok-pokok pikiran Imām al-Syāfi'i yang terdapat dalam kitab al-Risalah. Kitab al-Umm ini diriwayatkan oleh al-Rabi' bin Sulaiman al-Muradiy. Kitab ini terdiri dari 7 jilid dan telah dimasukkan di dalamnya beberapa karangan Imam Syafi'i yang lain yaitu: *pertama*, Kitab Jami' al-'Ilm berisi pembelaan Imām al-Syāfi'i terhadap sunnah Nabi Muhammad s.a.w. Dan

---

[57] Ibid, 210

[58] Musnad adalah kitab-kitab hadis, yang berupa koleksi hadis-hadis yang berdasarkan pada sanad tertentu sampai kepada sahabat. Muhammad Jamal al-Din al-Qasitni, *Qawa'id al-Tahdis min Funun Mustalah al-hadis*, editor Muhammad Bahjah al-Bitar (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabi, t.th.), hlm. 202.

[59] Muhammad ibn Idris al-Syafi'i *Musnad al-Syafi'i* (Singapore, Jiddah: al-Haramain, t.th.), hlm. 155-165.

[60] *Ibid*., hlm. 246

[61] *Ibid*., hlm. 266-277.

kitab Ibhal al-Istihsan berisi bantahan ia terhadap penggunaan istihsan sebagai dasar hujjah. *Kedua*, Kitab al-Radd 'ala Muhammad bin Hasan, yang berisi bantahan ia terhadap pendapat Muhammad bin Hasan tentang pendapat 'ulama' Madinah sebagai dasar hukum. *Ketiga*, Kitab Siyar al-Auza'i, yang berisi pembelaan ia terhadap pembahasan Imam Auza'i.[62]

Al-Umm merupakan karya dalam bidang fiqh. Dalam karya ini ia menerapkan hasil pemikiran usulnya ke dalam area *furu fiqhiah*. Kitab terbesar yang dimiliki oleh Syafi'i terdiri dari 7 jilid. Dalam karya ini, al-Syafi'i juga menjelaskan secara lengkap hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan umat Islam. Mulai persoalan ibadah sampai mu'amalah. Metode yang digunakan dalam *al-Umm* hampir sama dengan penulisan kitab lainnya. Al-Syafi'i menggunakan al-Qur'an sebagai landasan pemikiran fiqhnya. Dalam landasan Sunnah diberi periwayatan secara lengkap sebagaimana periwayatan Hadis pada umumnya. Dalam keputusan hukum fiqh, al-Syäffi kadang-kadang bersumber dari fatwa secara langsung, kadang-kadan: serasal dari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. [63] *Al-Umm* inilah yang banyak memberikan pengaruh pada generasi berikutnya, terutama di kalangan fuqaha` al Syafi'iah. Pengaruh fiqhnya jauh melebihi konsep usul fiqhnya

2.4.6 Al-Fiqh al-Akbar

Dalam karya ini, ada dua hal yang paling menonjol yang dibicarakan oleh yaitu mengenai ilmu kalam dan ilmu politik. Sebagai salah satu tokoh Sunni, pemikiran al-Syafi'i tentang ilmu kalam merupakan penolakannya terhadap teologi Mu'tazilah, misalnya tentang ke*qadim*an kalam Allah,[64] di mana Mu`tazilah menyatakan bahwa kalam Allah adalah hates (baru).[65] Pemikiran teologinya ini, agaknya, sangat berpengaruh terhadap pemikirannya tentang fiqh/usul al-fiqh, meskipun dalam persoalan lain ia juga terpengaruh oleh Mu`tazilah, terutama yang berkaitan dengan logika, di mana logika Aristoteles yang digunakan oleh Mu`tazilah, digunakan juga oleh al-Syafi'idalam wilayah usul al-fiqhnya.

Sedang dalam bidang pemikiran politik, ia merupakan tokoh yang mendukung gerakan Arabisme yang dilancarkan oleh Mu'awiah[66] dengan

---

[62] Muslim Ibrahim dan Zufran Sabrie, Pengantar fiqh Muqaran, (ttp.: Erlangga, 1989), hlm. 99. Biografi Imam Syafi'i

[63] Muhammad ibn Idris al-Syafig, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993).

[59] Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 77-78

[65] Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq* (Beirut: Dar al-Ma`rifah, t.th.), hlm. 114.

[66] Pada waktu kekuasaan khalifah di tangan Bani `Abbäsiah, ia termasuk salah seorang ulama yang dikejar-kejar oleh penguasa (peristiwa mihnah) atas tuduhan pengikut Syi`ah.

menyatakan bahwa kebangsaan Quraisy menjadi salah satu syarat seorang khalifah (imam). [67] Di samping kewajiban umat untuk mematuhi segala kebijakan pemerintah. Salah satu pengikutnya, al-Mawardi (w. 450), secara khusus membahas konsep kekhalifahan ini dalam karya *al-ahkam al-Sultaniah*. Dalam karyanya ini, al-Mawardi mempertegas kembali konsep Syafi'i tentang persyaratan Quraisy sebagai keharusan bagi seorang khalifah atau imam. Dengan pertimbangan bahwa telah menjadi ketetapan Nabi bahwa "*al-imamah min Quraisy*".[68]

2.4.7 Ibthal al-Istihsan

Al-Syafi'i tidak sependapat dengan gaya berpikir Hanafiah yang mengagungkan pertimbangan akal dalam penentuan sebuah kasus hukum.[69] Hanafiah dalam hal ini, sangat menghormati posisi akal dalam melihat persoalan-persoalan kemanusiaan. Menurutnya persoalan-persoalan itu harus didasarkan pada kepentingan kebaikan bagi manusia. Karena itu, ia menggunakan *Istihsan* dalam metodologi fiqhnya. *Istihsan* dalam operasi kerjanya, tidak meninggalkan al-Qur'an maupun Sunnah sama sekali, namun harus berdasarkan pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut: *Pertama*, jika dalam a1-Qur'an maupun Sunnah terdapat hukumnya, tetap menggunakan hukum yang dimunculkan oleh keduanya. Jika dalam al-Qur'an maupun Sunnah tidak terdapat keterangan apa pun, maka harus menggunakan *Istihsan*.

Kedua, ayat-ayat dalam al-Qur'an terdapat sedikit penyelesaian persoalan yang terperinci, namun terlalu global. Oleh karena itu, dalam memahami al-Qur'an, harus dilihat makna-makna yang tersirat di dalamnya, bukan bunyi teksnya. Analogisasinya bukan pada bunyi teks, namun makna yang tersembunyi di dalamnya (*qiyas khafi*) sesuai dengan kebutuhan dan yang lebih mendatangkan kebaikan bagi manusia.[70] Berbeda dengan Hanafiah yang lebih mengedepankan *Istihsan*, al-Syafi'i lebih menyukai berdasarkan pertimbangan al-Qur'an maupun al-Sunnah secara menyeluruh dan mengambil

---

[67] Menurut Syafi'i untuk menjadi seorang khalifah (imam) ada 10 (sepuluh), yaitu: [1] berakal (*al-'aql*), [2] baligh (*al-bulugh*), [3] merdeka (*al-hurriah*), [4] Islam (*al-Islam*), [5] laki-laki (*zakar*), [6] memiliki kapasitas intelektual yang baik, [7] pemberani/tidak fasiq (*al-syaja'ah/'adam al-fisq*), [8] visioner (*al-tadbir*), [9] memiliki pengetahuan agama yang baik (*al salah fi al-din*) dan [10] dari bangsa Quraisy. Dalam waktu yang sama tidak diperbolehkan ada dua imam dalam suatu wilayah. Lihat *al-Fiqh al-Akbar*, hlm. 148.

[68] Lihat Qadi al-Qudat Abu al-Hasan `Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basari al-Baghdadi al-Mawardi, *Kitab al-Ahkam al-Sultaniah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1386/1966), hlm. 6.

[69] Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, "Ibtal al-Istihsan", dalam al-Syafi'i, *al-Umm*, juz VII (Beirut: Dar al-Kutub al-`Arabiah, 1993.), hlm. 492.

[70] Anwar al-Jundi, *Nawabigh al-Fikr al-Islami*(Beirut: liar al-Raid al-`Arabi, 1979), hlm. 96.

makna lahir dari teks al-Qur'an, bukan makna batinnya (*qiyas jali*). Makna batin yang mengetahui hanyalah Allah, sedangkan manusia hanya memahaminya dari yang lahiriah saja. Dengan begitu, ia menolak penggunaan *Istihsan* yang lebih cenderung menggunakan *qiyas khafi* dalam pengambilan keputusan hukum. Sebab dengan menggunakan *Istihsan*, seseorang telah melakukan penetapan hukum yang tidak semestinya.[71] Bahkan ia telah membuat hukum yang semestinya tidak boleh dilakukan, karena hanya Allah sebagai *syari` "man istahsana faqad syara 'a"*. Jika di dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ada, baru masuk pada ijtihad, yaitu *qiyas*. Akan tetapi *qiyas* di sini tetap pada *qiyas* lahir (*qiyas* jali).[72]

2.4.8 Ahkam al-Qur'an

Dalam *Ahkam al-Qur'an*. al-Syafi menjelaskan hukum-hukum yang dimunculkan oleh al-Qur'an. Bagi al-Syafi'i, seorang Muslim harus mengetahui al-Qur'an dan Sunnah Rasalullah. Hal itu terkait dengan perilaku kehidupannya. Mengetahui al-Qur'an berarti mengetahui hukum-hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an sekaligus tafsirnya. Demikian juga ilmu yang terkait dengannya, seperti ilmu *ma'ani, i'rab dan bayan*.[73] Demikian juga harus mengetahui ilmu Bahasa Arab, *nasikh-mansukh*, hal yang diwajibkan dan dibolehkan.[74] Karena manusia memiliki tingkat pengetahuan yang berbeda-beda, maka mereka harus memiliki semangat yang keras untuk melakukan ijtihad dengan penuh kesabaran dan keikhlasan.[75]

---

[71] A1-Syäfici, "Ibtal al-Istihsan", hlm. 496.

[72] *Ibid*., hlm. 497.

[73] Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, Ahkam al-Qur'an li al-Syafi'i, editor `Abd al-Ghani al-Khaliq (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiah, 1400 H.), hlm. 20.

[74] *Ibid*., hlm. 22.

[75] *Ibid*., hlm. 21.

BAB III
PERKEMBANGAN USHUL FIQH

3.1 Definisi.

Ulama ushul mendefinisikan ushul fiqh dengan dua cara; *pertama*, definisi yang didasarkan pada susunan dua lafad (*tarkîb idlâfî*), yaitu lafad *ushûl* dan *fiqh*. *Kedua*, definisi utuh ushul fiqh sebagai sebuah nama ilmu yang berdiri sendiri dengan tanpa melihat susunan lafad yang membentuknya.

Kata *ushûl* secara etimologi merupakan bentuk plural dari *ashl* yang berarti "fondasi sesuatu, baik bersifat materi maupun non materi". Adapun secara terminologi, kata *ashl* mempunyai lima pengertian, yaitu: [76]

a. Landasan hukum (*al-dalîl*), seperti ungkapan ulama "*ashl* dari wajibnya salat adalah al-Qur'an dan al-Sunnah," maksudnya adalah landasan hukumnya.
b. Fondasi atau dasar (*al-qâ'idah al-kulliyyah*), seperti sabda Nabi: "Islam dibangun atas lima fondasi (*khamsati ushûl*)," *ushûl* dalam sabda itu berarti fondasi dasar (*al-qâ'idah al-kulliyyah*).
c. Paling kuat (*al-râjih*), seperti ungkapan ulama "*al-ashl fi al-kalâm al-haqîqah*," yang berarti yang terkuat dari suatu ungkapan adalah arti hakikinya.
d. Cabang atau bagian (*al-maqîs alayh*), seperti ungkapan "*al-khamr ashl li al-nabîdz*," yang berarti khomer itu merupakan bagian dari *nabîdz* yang diharamkan karena sama-sama memabukan.
e. Pemberlakuan hukum asal selama tidak ada dalil yang merubahnya (*al-mustashhab*), seperti ungkapan "*al-ashl al-thahârah"* bagi orang yang telah berwudlu dan ragu-ragu apakah sudah batal atau belum, yang berarti hukum asalnya adalah suci.

Berdasarkan kelima arti terminologi ini, maka arti yang pertama, yaitu landasan hukum (*al-dalîl*) merupakan arti yang biasa digunakan dalam ilmu ushul fiqh.[77]

Adapun kata *fiqh* (فقه) secara etimologi berarti "pemahaman yang mendalam dengan pengerahan potensi akal".[78] Sedangkan secara terminologi,

---

[76] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ fi 'Ilm al-Ushûl,* jilid. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 5; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 16-7; Syansuri Badawi, *Ushûl al-Fiqh* (Jombang: Fajar Offset, tt), 1-2; Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh 1* (Jakarta: Logos, 1996), 1-2.

[77] Namun demikian ada juga sebagian ulama yang berpendapat bahwa arti *ashl* yang tepat digunakan dalam terminologi ushul fiqh adalah "fondasi sesuatu, baik bersifat materi maupun non materi" baca Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh* vol. 1, 17.

[78] Arti *fiqh* secara etimologi ini diambil dari Surat al-Nisâ' (4): 78, Surat Hûd (11): 91 dan Hadis Nabi: "Apabila Allah menginginkan kebaikan bagi seseorang, maka Ia akan memberikan pemahaman (*yufaqqihhu*) dalam agama".

fiqh (فقه) berarti: "mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah yang diperoleh melalui dalil-dalil terperinci".

Berdasarkan beberapa terminologi di atas, maka ushul fiqh sebagai suatu bidang ilmu yang berdiri sendiri mempunyai pengertian sebagai berikut; *pertama*, terminologi ushul fiqh yang dikemukakan oleh ulama Syafi'iyyah, yaitu "mengetahui dalil-dalil fiqh secara global, cara penggunaan dalil-dalil tersebut, dan mengetahui keadaan orang yang menggunakannya".[79] *Kedua*, terminologi ushul fiqh yang dikemukakan oleh jumhur ulama ushul (Hanafiah, Malikiah, dan Hanabilah), yaitu "mengetahui kaidah-kaidah umum yang dapat digunakan untuk mengistinbatkan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah melalui dalil-dalilnya yang terperinci".[80]

Ushul fiqh merupakan salah satu ilmu yang sangat signifikan dalam khasanah perkembangan pemikiran Islam. Sebagai suatu ilmu, tentunya ia akan terikat pada kaidah-kaidah dasar filosofis tentang hakekat ilmu yang sebenarnya. Pada dasarnya, upaya manusia dalam memperoleh ilmu pengetahuan didasarkan pada tiga masalah pokok, yaitu: obyek yang ingin diketahui, cara memperoleh pengetahuan, dan nilai yang dihasilkan ilmu pengetahuan tersebut bagi manusia. Obyek yang ingin diketahui ilmu disebut ontologi, cara memperoleh ilmu pengetahuan disebut epistimologi, dan nilai tujuan dari ilmu pengetahuan disebut aksiologi. Pada akhirnya, Ushul fiqh sebagai suatu ilmu tidak bisa terlepas dari tiga pilar pokok filsafat ilmu ini, yaitu: ontologi, epistimologi, dan aksiologi.[81]

3.2. Ontologi.

Ontologi berasal dari bahasa Yunani *on* atau *ontos* (ada, keberadaan) dan *logos* (ilmu), yang berarti "teori mengenai ada yang berada".[82] Ia merupakan salah satu cabang filsafat yang menggeluti tata dan struktur realitas dalam arti seluas mungkin yang menggunakan kategori-kategori seperti: ada (*being*), eksistensi (*existence*), kenyataan (*reality*), perubahan (*change*), tunggal (*one*), dan plural (*many*). Ontologi menyelidiki realitas seluruh obyek yang ada di alam

---

[79] Al-'Allâmah al-Bannâny, *Hâsyiyah al-Bannâny 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam'i al-Jawâmi'* jilid. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), 25.

[80] 'Abd al-Qadîr Ibn Badrân al-Dimsyaqy, *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1981), 58; Ibn al-Hâjib, *Mukhtashar al-Muntahâ,* jilid. 1 (Mesir: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H), 26-8.

[81] Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu,* ed. Jujun S. Suriasumantri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 2 dan 5; idem, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), 35.

[82] Istilah "ontologi" ini muncul pada abad ke-17, diperkenalkan oleh Goclenius tahun 1636, dan digunakan oleh Clauberg pada tahun 1647, Micraelius pada tahun 1653, dan oleh Du Hamel pada tahun 1663. Baca Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 746-7.

semesta ini. Oleh karenanya, ia merupakan "ilmu pengetahuan' yang paling unversal dan menyeluruh. Ia merupakan konteks untuk semua konteks lainnya, cakrawala yang merangkum semua cakrawala lainnya, dan pendirian yang meliputi segala pendirian lainnya.[83] Ini merupakan pengertian ontologi sebagai salah satu cabang filsafat.

Sedangkan ontologi suatu ilmu adalah sesuatu yang ingin diketahui ilmu tersebut, atau dengan kata lain, sesuatu yang menjadi bidang telaah ilmu yang bersangkutan. Maka, ontologi ushul fiqh berarti obyek yang menjadi pembahasaannya. Jumhur ulama sepakat bahwa obyek kajian ilmu ushul fiqh adalah kaidah-kaidah atau metode-metode istinbat hukum.[84] Kaidah-kaidah itu biasanya disebut dengan dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar'iyyah al-kulliyyah*). Kemudian yang termasuk *al-adillah al-syar'iyyah al-kulliyyah* di antaranya adalah: kaidah-kaidah bahasa yang dijadikan petunjuk oleh ahli fiqh untuk menetapkan hukum-hukum syara' dari nash, kaidah-kaidah qiyas dan kehujahannya, batasan-batasan umum, perintah (*amr*) dan indikatornya, kaidah-kaidah larangan (*nah*), kaidah mutlaq, muqayyad dan umum [85] Jadi dengan kata lain, obyek pembahasan ushul fiqh bermuara pada hukum syara' (*al-hukm al-syar'i*) ditinjau dari hakekat, kriteria, dan macam-macamnya, pembuat hukum (*al-hâkim*) dari segi dalil dan perintahnya, orang yang dibebani hukum (*al-mahkûm 'alayh*) dan cara berijtihadnya.[86]

Obyek kajian ushul fiqh adalah dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar'iyyah al-kulliyyah*), yang menurut al-Ghazâli, dapat diperinci menjadi empat hal utama; *pertama*, buah ilmu ushul fiqh ini (*al-tsamrah*) yang meliputi hukum-hukum dan yang berkaitan dengannya. *Kedua*, pemberi buah (*al-mutsmirah*) yang meliputi dalil-dalil umum, seperti: al-Qur'an, al-Sunnah, ijma', dan qiyas. *Ketiga*, metode pengambilan buah (*thuruq al-ististstmar*) yang meliputi metode kebahasaan dan metode kemaknaan. *Keempat*, pengambil buah (*al-mustatsmir*) yang meliputi kriteria orang yang berhak disebut mujtahid.[87]

Berbeda dengan dogma agama atau pengetahuan semisal metafisika, ilmu membatasi diri hanya kepada obyek yang bersifat empiris. Artinya obyek penelaahan ilmu mencakup seluruh aspek kehidupan yang dapat diuji oleh pancaindera manusia, di mana obyek-obyek yang berada di luar jangkauan manusia tidak termasuk ke dalam penelaahan ilmu tersebut. [88] Metode

---

[83] Anton Bakker, *Ontologi atau Metafisika Umum: Filsafat Pengada dan Dasar-Dasar Kenyataan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 20.; Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat: Sebuah Buku Pegangan untuk Mengenal Filsafat* terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 194.

[84] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1987), 8-9.

[85] Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Ttp: Dâr al-'Ilm, 1978). 12-3.

[86] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh,* 9.

[87] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* jilid. 1, 1-5.

[88] Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, 5-6.

pengambilan hukum, juga berada dalam batas ini, artinya ia membantu manusia mengenal hukum Tuhan sesuai dengan batas kemampuanya sebagai manusia. Dengan kata lain, ia menjadi ilmu yang mencoba menjembatani antara kehendak Tuhan dengan pemahaman yang bisa ditangkap manusia.

3. 3 Epistimologi.

Berasal dari bahasa Yunani *episteme* dan *logos*, yang keduanya berarti ilmu atau pengetahuan. Epistimologi disebut juga dengan istilah teori pengetahuan (*theory of knowledge*).[89] Ia merupakan cabang filsafat yang berurusan dengan hakekat ilmu pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut didapatkan.[90] Dengan kata lain, epistimologi atau teori pengetahuan, membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha memperoleh pengetahuan.[91] Paling tidak, ada dua aliran filsafat yang menjawab tentang hakekat asal pengetahuan, yaitu rasionalisme[92] dan empirisme.[93]

Selanjutnya, dalam ranah pemikiran Islam, al-Jâbiri, membagi epistimologi Islam secara umum, menjadi tiga kecenderungan, yaitu; *pertama*,

---

[89] Roderick M. Chisholm dalam bukunya *Theory of Knoledge*, mengemukakan problem-problem epistimologi yang berkisar pada beberapa pertanyaan, antara lain: apa perbedaan antara pengetahuan dengan opini yang benar, bagaimana mencari justifikasi atas pengetahuan terhadap sesuatu, apa hakekat yang pengetahuan, dari mana asalnya, apa sumbernya dan sejauh mana pengetahuan manusia itu, apa itu kebenaran akal (*truths of reason*), dan apa problem kebenaran. Baca Alfons Taryadi, *Epistimologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), 21-3; Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 4.

[90] D.W. Hamlyn, "History of Epistimology," dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967), 8-9.

[91] Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 9.

[92] Aliran rasionalisme ini berpendapat bahwa ilmu pengetahuan itu dihasilkan oleh akal manusia melalui kontemplasi dan perenungan. Artinya fikiran manusia mempunyai kemampuan untuk menangkap ide atau ilmu. Ide itu sudah ada di sana sebagai bagian dari kenyataan dasar fikiran manusia. Kelompok ini dipandegani oleh Parmenides, Plato, Descartes, Spinoza, dan Leibniz. Baca Lorens Bagus, *Kamus*, 212; Stanley M. Honer dan Thomas C. Hunt, "Metode dalam Mencari Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme, dan Metode Keilmuan," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 99.

[93] Aliran empirisme, berpendapat bahwa ilmu pengetahuan didapat berdasarkan pada pengalaman yang ditangkap oleh pancaindera manusia. John Locke, tokoh empirisme Inggris berpendapat bahwa fikiran manusia ketika lahir dianggap sebagai selembar kertas lilin yang licin (*tabula rasa*) di mana data yang ditangkap pancaindera lalu tergambar di situ. Ini membuktikan bahwa ilmu pengetahuan itu digali dari pancaindera manusia, bukan akal. Aliran ini dipandegani oleh Aristoteles, Francis Bacon, John Locke, Berkeley, dan Hume. Baca Lorens Bagus, *Kamus*, 213; Stanley M. Honer dan Thomas C. Hunt, "Metode dalam Mencari Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme, dan Metode Keilmuan," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 102-3.

epistimologi '*irfâni*, yaitu suatu proses bernalar yang mendasarkan diri pada *ilhâm* atau *kasyf* sebagai sumber pengetahuan,[94] dan lebih dari itu ia berusaha menjadikan ilmu-ilmu kuno (*al-ulûm al-awâ'il*) pra-Islam, yakni tradisi Persi Kuno, Hermetisisme, dan Neo Platonisme, sebagai sumber mata air pemikiran. Artinya, menjadikan tradisi-tradisi pra-Islam tersebut sebagai kandungan esoteris (*bâthin*) dari yang diungkap oleh teks-teks agama secara lahir. Tradisi '*irfâni* ini dapat ditemukan pada pemikiran Syi'ah, kaum sufi, dan kalangan Ikhwan al-Shafâ.[95]

Kedua, epistimologi *burhâni*, yaitu epistimologi yang berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah akal. Jadi akal menurut epistimologi ini mempunyai kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan, bahkan dalam bidang agama sekalipun. Epistimologi ini, dalam bidang keagamaan banyak dipakai oleh aliran berfaham rasional, seperti Mu'tazilah dan para filosof muslim. Ibn Khaldûn menyebut epistimologi ini dengan *al-ulûm al-aqliyyah* (*knowledge by intellect*). Tokoh pendiri epistimologi ini adalah Aristoteles. Karena epistimologi ini lebih berpihak pada tradisi berfikir Yunani, maka ciri utamanya adalah penggunaan akal secara maksimal untuk menemukan kebenaran pengetahuan.[96] Berdasarkan epistimologi *burhâni* yang menggunakan logika Aristoteles ini, muncullah metode deduksi (*istintâj, qiyâs jâmi'*), induksi (*istiqrâ'*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, prinsip-prinsip kausalitas dan historisitas, dan konsep tujuan syariah (*maqâsid al-syarî'ah*).[97]

Ketiga, epiostimologi *bayâni*, yaitu epistmologi yang beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan yang hakiki adalah teks-teks agama (al-Qur'an dan al-Hadis) yang sudah barang tentu menggunakan bahasa Arab. Dengan kata lain, segala aktifitas berfikir, berprilaku, bertindak, dan menghayati agama, harus merujuk kepada teks-teks Arab al-Qur'an dan al-Hadis tersebut. Epistimologi *bayâni* ini, melahirkan ilmu-ilmu yang berbasiskan bahasa Arab, seperti balaghah, nahw, fiqh, ushul fiqh, dan kalam.[98] Adapun metodologi epistimologi *bayâni* ini adalah dengan menggunakan qiyas, bisa berupa qiyas dalam kalam, bahasa, gramatika, dan ushul fiqh.

Berdasarkan ketiga epistimologi dalam pemikiran Islam ini, maka jelas bahwa epistimologi yang digunakan dalam ushul fiqh adalah epistimologi

---

[94] Muhammad Ābid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arrabi*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nuzhûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), 251.

[95] Muhammad Ābid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), 190.

[96] Anom S. Putra, "Revolusi Nalar Islami: Menangguhkan Teks, Mencuri Subyek," dalam *Gerbang,* Edisi 02, Th. II. 1999, 26.

[97] Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat,* 513-51; idem, *Takwin*, 295-328; idem, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), xlvii.

[98] *Ibid*, xxxix.

bayâni. Artinya penggalian pengetahuan-pengetahuan ushul fiqh bersumber pada otoritas teks al-Qur'an dan al-Hadis. Paling tidak, ada dua cara bagaimana ushul fiqh mendapatkan pengetahuan dari teks; *pertama*, pengetahuan yang didasarkan pada teks zhahir syara' (*zhâhir alfâzh al-syarî'ah*). Kecenderungan tekstualitas ini terjadi sebelum masa Ibn Rusyd, atau berawal pada masa al-Syâfi'i, dan mencapai puncaknya pada masa Ibn Hazm al-Zhâhiri. Bagi aliran tekstualitas murni ini, seorang mujtahid dalam beristinbat maupun istidlal hukum harus berpegang pada dhahirnya teks. *Kedua*, pengetahuan yang didasarkan pada maksud teks syara' (*maqâsid alfâzh al-syarî'ah*). Artinya ketika makna dari teks dhahir tidak mampu menjawab permasalahan, baru kemudian digunakan maksud teks syari'ah. Kecenderungan ini dimulai pada masa Ibn Rusyd sampai al-Syâtibi.[99]

3. 4 Aksiologi.

Aksiologi berasal dari kata Yunani *axios* (pantas) dan *logos* (ilmu), yang berarti studi filosofis yang menyangkut teori umum tentang nilai atau studi tentang hakekat nilai-nilai.[100] Aksiologi ilmu berarti membahas kegunaan dan manfaat ilmu pengetahuan bagi manusia. Pada dasarnya, menurut Francis Bacon, ilmu bersifat netral, ilmu tidak mengenal sifat baik dan buruk, ilmu bisa memberikan manfaat sangat besar bagi manusia, tetapi juga mempu menghancurkan kebudayaan manusia. Laksana sebuah senjata, ilmu adalah pedang bermata dua, satu sisi menguntungkan peradaban manusia, bersifat konstrukstif, tetapi di sisi lain dapat menghancurkan manusia (distruktif). [101] Terlepas dari ide bebas nilai sebuah ilmu,[102]sehingga berpotensi distruktif dan konstruktif, diakui bahwa dengan adanya ilmu pengetahuan, manusia banyak mendapatkan manfaatnya, seperti kemajuan teknologi, kemudahan komunikasi,

---

[99] Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat,* 530-1. Selanjutnya menurut Muhyar Fanani, pengetahuan yang didasarkan pada maksud teks ini, mempunyai empat tingkatan; *pertama*, berpegang pada maksud primer (*ushûl al-khamsah*), yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, keturunan, harta benda, dan harga diri. *Kedua*, berpegang pada *causa* hukum (*'illat al-hukm*). Teori yang berpijak pada *'illat al-hukm* ini adalah qiyas dan istihsan. *Ketiga*, berpegang pada maksud sekunder teks, yaitu maksud yang mendukung terlaksananya maksud primer teks. Teori usul fiqh yang berpijak pada maksud teks sekunder ini adalah *maslahah mursalah, urf, syar' man qablanâ, madzhab shahâbi,* dan *sadd al-dzarî'ah*. *Keempat*, berpegang pada diamnya syara'. Teori ushul fiqh yang menggunakan ini adalah teori hukum asal. Baca Muhyar Fanani, "Epistimologi Ilmu Ushul Fiqh: Sebuah Refleksi Filosofis Perbandingan antara al-Ghazâli dan al-Syâthibi," dalam *Tesis* Ilmu Agama (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999), 36-8.

[100] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 33.

[101] Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 35.

[102] Aristoteles mengatakan bahwa ilmu tidak mengabdi kepada fihak lain. Ilmu digeluti manusia demi ilmu itu sendirii. Artinya ia bebas nilai, tergantung penggunanya (*Primum vivere, deinde philosophari*). N. Daldjoeni, "Hubungan Etika dengan Ilmu," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 233.

kelancaran produksi, dan lainnya. Pendek kata, ilmu mengabdi kepada masyarakat sehingga ia menjadi sarana kemajuan guna menemukan harta-harta ciptaan Tuhan.[103] Berdasarkan perspektif filsafat ilmu ini, dapat dikatakan bahwa fungsi dan kegunaan (aksiologi) suatu ilmu adalah untuk memecahkan persoalan yang dihadapi manusia.[104]

Selanjutnya, berkaitan dengan ilmu ushul fiqh, maka aksiologi atau fungsinya adalah untuk membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara benar. Artinya dengan mempelajari kaidah dan teori usul (*al-qawâ'id al-ushûliyah*), seseorang dapat menangkap makna yang terkandung dalam teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah,[105] sehingga selaras dengan yang dikehendaki oleh Tuhan. Dengan adanya pemahaman yang benar tentang maksud Tuhan dalam teks-teks agama tersebut, diharapkan seseorang akan mencapai suatu kesejahteraan dan kebahagiaan di dunia, dan juga di akherat.[106] Wahbah al-Zuhayli, secara detail dan sistemitis mengemukakan beberapa kegunaan atau manfaat (aksiologi) ilmu ushul fiqh, yaitu:[107]

a). Manfaat secara historis, yaitu mengetahui kaidah-kaidah dan cara-cara yang digunakan mujtahid dalam memperoleh hukum melalui metode ijtihad yang mereka susun.
b). Manfaat secara ilmiah dan amaliah, yaitu memberikan gambaran mengenai syarat-syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid, sehingga dapat menggali hukum-hukum syara' dari nash dengan tepat.
c). Manfaat dalam ijtihad, yaitu menentukan hukum melalui berbagai metode yang dikembangkan para mujtahid, sehingga berbagai persoalan baru yang secara gamblang belum ada dalam nash, dan belum ada ketetapan hukumnya di kalangan ulama terdahulu dapat ditentukan hukumnya.
d). Manfaat sebagai perbandingan, yaitu dapat membandingkan cara istnbat dan hasil hukumnya yang dilakukan oleh para mujtahid, sehingga diketahui mana yang paling kuat di antara pendapat-pendapat yang ada.
e). Manfaat sosial, artinya dapat menyusun kaidah-kaidah umum yang dapat diterapkan guna menetapkan hukum dari berbagi persoalan sosial yang terus berkembang.

---

[103] Faham semacam ini dipegangi oleh aliran pragmatisme ilmu. *Ibid*.

[104] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu,* 106.

[105] Dengan menerapkan kaidah-kaidah ushul, maka seseorang akan mengetahui bagaimana cara istinbat hukum, hasil-hasil istinbat para mujtahid beserta alasannya, dapat memilih madzhab mana yang diikuti, dan seterusnya. Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *'Ilm Ushûl*, 14-5.

[106] Tâhâ Jâbir al-Alwâni, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994), 88; Abû Ishâq al-Syâthibi, *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Ahkâm,* vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), 2; A. Hanafi, *Ushûl fiqh* (Jakarta: Widjaya, 1989), 13; Sayf al-Dîn Abî al-Hasan al-Âmidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 10.

[107] Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh*, vol. 1, 30-1; Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh*, 5-6.

f). Manfaat secara agama, yaitu dengan memahami maksud yang dikehendaki Allah, dapat mengantarkan manusia mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akherat.

3.5. Ilmu -Ilmu Pembentuk Ushul Fiqh.

Ilmu dapat dianggap sebagai suatu sistem yang menghasilkan kebenaran. Seperti juga sistem-sistem yang lainnya, ia mempunyai komponen-komponen yang berhubungan satu sama lain.[108] Tiap-tiap komponen mempunyai metode tersendiri yang disebut dengan metode keilmuan, yaitu cara yang singkat dalam mendiskripsikan sistem ilmu yang menghasilkan pengetahuan yang dapat dipercaya beserta metode-metode yang spesifik dari tiap-tiap komponen sistem tersebut. Maka, suatu ilmu pasti terdiri dari beberapa komponen metode, dan lebih dari itu suatu ilmu tertentu pasti berhubungan dengan ilmu-ilmu lain. Artinya tidak ada suatu ilmu yang dapat berdiri sendiri, tetapi selalu bertautan dengan ilmu lain.

Demikian pula ilmu ushul fiqh, adalah merupakan kaidah-kaidah yang dipinjam dari ilmu-ilmu lain yang diracik menjadi ilmu tersendiri. Menurut ulama ushul, ilmu ushul fiqh terdiri dari beberapa unsur fundamental, diantaranya adalah:

a. Logika Aristoteles (*Aristotelian logic*).[109]

Unsur-unsur logika Aristoteles dalam ushul fiqh, khususnya terlihat dalam bab qiyas yang banyak menggunakan prinsip-prinsip sillogismenya Aristoteles. Imam al-Syâfi'i, peletak dasar ushul fiqh memperlihatkan sangat mengenal logika Aristoteles,[110] jadi cukup beralasan apabila al-

---

[108] Komponen utama dari sistem ilmu itu adalah perumusan masalah, pengamatan dan diskripsi, penjelasan, serta ramalan dan kontrol. Baca Peter R. Senn, "Struktur Ilmu," *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, 110-11.

[109] Bagi ulama yang berpendapat bahwa ushul fiqh terpengaruh logika Aristoteles, maka mereka memasukan logika sebagai salah satu unsur terpenting pembentuk ilmu ushul fiqh. Baca misalnya Tâhâ Jâbir al-Alwâni, *Source Methodology*, khususnya bab terkait; Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, jilid 1. Sedangkan bagi ulama yang tidak sependapat, maka mereka tidak memasukan logika sebagai unsur pembentuk ilmu ushul fiqh dalam kitab-kitabnya. Baca misalnya Sayf al-Dîn Abî al-Hasan al-Âmidi, *al-Ihkâm,* 10-11; Muhammad Kamâl al-Dîn Imâm, *Ushûl Fiqh al-Islâmi* (Iskandariyah, Dâr al-Mathbû'ah, tt), 32-3.

[110] Ada beberapa indikasi yang memperlihatkan bahwa al-Syâfi'i sebagai pendiri ushul fiqh terinspirasi tradisi filsafat Yunani, yaitu; *Pertama*, filsafat Yunani khususnya logika Aristoteles dan faham ketuhanan, telah masuk ke dunia Islam melalui ilmu kalam. Ulama Kalam waktu itu, banyak mengadopsi logika Aristoteles sebagai alat memperkuat argumentasi dalam berdebat dengan kaum Kristen dan Yahudi yang sudah terlebih dahulu menguasai filsafat. Al-Syâfi'i ternyata juga seorang teolog, yang banyak mempelajari ilmu kalam, maka tidak mustahil kalau ia banyak menyerap logika Aristoteles pula. *Kedua,* al-Syâfi'i, menguasai bahasa Yunani, yang notabene sebagai bahasa ibu filsafat. Abû 'Abd Allah al-Hakîm dalam bukunya *Manâqib al-Syâfi'i* menerangkan bahwa al-Syâfi'i pernah ditanya oleh Hârûn al-Rasyîd tentang ilmu kedokteran, dan dia menjawab: "Sesungguhnya saya mengetahui apa yang dikatakan bangsa Romawi-Yunani seperti Aristoteles, Mahraris, Jalinus dan Asdafalis, dengan bahasanya" *Ketiga,* ada

Syâfi'i dalam menyusun ilmu ushul fiqh berpedoman pada logika Aristoteles.[111] Menurut Fuâd al-Ahwani, ushul fiqh memang merupakan produk asli umat Islam, yaitu produk al-Syâfi'i, namun dalam perkembangannya, terpengaruh oleh tradisi Yunani, khususnya mantiq Aristo. Ini bisa dilihat dengan jelas dari kaidah dasarnya yang keempat, yaitu qiyas (*comparasion*).[112] Kemudian menurut Schacht, pengaruh logika Yunani dalam ushul fiqh bisa dilihat dari konsep *qiyâs, istishhâb*, dan lafad *qânun*, yang kesemuanya terdapat dalam istilah Yunani.[113]

Menurut al-Ghazâlî, ilmu ushul fiqh merupakan ilmu yang paling tinggi derajatnya, karena merupakan gabungan dari dua jenis ilmu, yaitu ilmu *naql* murni seperti al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma, dan ilmu *aql* murni, yaitu logika Aristoteles,[114] bahkan ia dalam *al-Qisthâs al-Mustaqîm* menguraikan ilmu fiqh dengan menggunakan sistematika ilmu mantiq.

b. Ilmu Kalam.

Kaidah-kaidah ilmu kalam (*ushûl al-dîn*) mempunyai kesamaan dengan kaidah ushul fiqh karena sama-sama merupakan ilmu ushul. Kalam mencoba menguaraikan dalil-dalil untuk mengetahui sifat, perbuatan, Allah dan RasulNya, sedangkan ushul fiqh mencoba menguraikan dalil-dalil untuk mengetahui hukum Allah dan RasulNya. Karena kesamaan inilah, maka pada masa-masa awal Islam hanya dikenal istilah ulama usul (*ushûliyyun*), yang mencakup *ushûl al-fiqh* dan *ushûl al-dîn,* ulama ushul fiqh secara otomatis juga seorang teolog, dan seorang teolog pun juga menguasai ushul fiqh.[115]

---

persamaan konsep antara teori qiyas al-Syâfi'i dan teori sillogisme Aristoteles. Persamaan itu terletak pada penggunaan premis mayor, premis minor, kesimpulan dan fungsi masing-masing premis. Baca Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Shawn al-Mantiq wa al-Kalâm 'An Fann al-Mantiq wa al-Kalâm.* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948), 66; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah,* juz. 2. (Kairo: al-Khanji, tt), 232; Agus Triyanta, *"*Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah Dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syafi',*"* dalam *Makalah* (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002), 4.

[111] Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers, 1994), 195; Margoliouth, D. S., *The Early Development of Mohammedanism* (London: Macmillan Publishers , 1914), 97.

[112] Ahmad Fuâd al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah, tt), 31

[113] Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law" in *Islamic Law and Legal Theory,* ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996). 5.

[114] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, jilid. 1, 5-6.

[115] Imam al-Syâfi'i adalah seorang ahli *ushûl al-fiqh* juga *ushûl al-dîn*, meski lebih dikenal sebagai ahli ushul fiqh. Sedangkan Qadhi 'Abd al-Jabbâr juga pakar *ushûl al-fiqh* juga *ushûl al-dîn,* namun lebih dikenal sebagai teolog. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948), 66; Alî

Lebih jauh, menurut Bernard Weiss, unsur teologi dalam ushul fiqh meliputi dua hal yaitu; *pertama*, persoalan teologi substantif (*substantive theological matters*), yaitu adanya pengakuan atas Dzat Yang Maha Suci sebagai sumber hukum satu-satunya dan tertinggi. *Kedua*, persoalan-persoalan epistimologi atau metodologi (*epistemological/methodological matters*), yaitu adanya teori pengetahuan yang membedakan secara tegas antara ilmu *dharûri* (*necessary knowledge*) yang diperoleh tanpa melalui proses penalaran dan pembuktian, dan ilmu *al-muktasab* (*acquired knowledge*) yang diperoleh dari proses penalaran dan percobaan. Dalam proses penalaran untuk mendapatkan suatu hukum inilah dibutuhkan dalil '*aqli* atau *naqli* sebagai premis-premis dasar dalam merumuskan suatu kesimpulan hukum. Ushul fiqh menggunakan betul proses penalaran-penalaran ini dalam istinbat hukumnya.[116]

c. Bahasa Arab.

Al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber utama penggalian hukum menggunakan bahasa Arab, oleh karenanya mustahil merumuskan suatu hukum yang diambil dari dua sumber yang menggunakan teks Arab ini, tanpa menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab. Menurut Kamâl al-Dîn Imâm, paling tidak ada tiga disiplin ilmu yang mendasari bahasa Arab, yaitu; *pertama*, ilmu nahwu (sintaksis) dan sorof (morfologi). Ilmu nahwu mempelajari perubahan akhir kalimat dan kedudukan suartu lafad dalam kalimat. Sedangkan ilmu sorof mempelajari perubahan-perubahan kata atau lafad dari satu bentuk ke bentuk lain. *Kedua*, ilmu bahasa, yaitu ilmu yang mempelajari hakekat suatu lafad, seperti umum atau khusus, hakekat (*haqîqah*) atau majaz (*majâz*), mutlaq (*al-ithlâq*) atau muqayyad (*al-taqyîd*), lafad eksplisist (*manthûq*) dan implisist (*mafhûm*) dan sejenisnya. *Ketiga*, ilmu arud dan balaghah. Ilmu arud adalah ilmu tentang syair-syair Arab dan pola-polanya. Sedangkan ilmu balaghah adalah ilmu tentang seni berbahasa.[117]

d. Ilmu Fiqh (*al-ahkâm al-syar'iyyah*).

Ushul fiqh merupakan ilmu untuk menggali suatu hukum, oleh karenanya seorang mujtahid tidak bisa hanya menguasai kaidah-kaidah penggalian hukumnya saja, tetapi juga harus menguasai hasil-hasil ijtihad yang telah dilahirkan, yaitu fiqh.[118]

Sâmî al-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahs 'Ind Mufakkirî al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1947),20.

[116] Bernard Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Sayf al-Dîn al-Âmidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 24-5.

[117] Sayf al-Dîn Abî al-Hasan al-Âmidi, *al-Ihkâm,* 10-11; Muhammad Kamâl al-Dîn Imâm, *Ushûl Fiqh*, 32-3.

[118] *Ibid*.

BAB IV
KITAB AL-RISALAH DAN QIYAS AL-SYAFI'I

4.1 Isi Kitab al-Risalah

4.1.1 Sejarah

Ada dua kitab *al-Risalah* yang ditulis oleh al-Syafi'i, yaitu *al-Risalah al-Qadimah dan al-Risalah al-Jadidah*. Menurut Ahmad Muhammad Syakir, *al-Risalah al-Qadimah* ditulis ketika al-Syafi'i bermukim di Mekkah, [119] sementara menurut Fakhr Al-Din al-Razi, ditulis ketika ia berada di Baghdad.[120] Sedang *al-Risalah al-Jadidah* adalah *al-Risalah* yang ditulis ketika ia sudah berada di Mesir. *Al-Risalah al-Jadidah* ini merupakan penulisan kembali dari *al-Risalah al-Qadimah*. *Al-Risalah al-Qadimah* sekarang tidak dapat dibaca, karena dinyatakan telah hilang, sebagaimana pernyataan al-Syafi'i sendiri bahwa "sebagian kitab saya telah hilang, (namun) saya menulisnya kembali sesuai dengan yang diketahui oleh para ulama dan (tentu saja) apa yang saya hafalkan. Saya meringkasnya agar tidak terlalu panjang, namun tidak mengurangi substansinya".[121] Jadi, kitab *al-Risalah al-Jadidah* ini tidak sama persis dengan *al-Risalah al-Qadimah*, meskipun tidak mengurangi isi dan makna yang ada pada keduanya. Nama "*al-Risalah*" tidak diberikan oleh al-Syafi'i, ia hanya menyebut nama karyanya ini dengan istilah "*al-Kitab*" atau "*Kitabi*" atau "*Kitabuna*".[122] Nama ini sangat mungkin diberikan oleh para murid al-Syafi'i dan para pengkaji kitab ini. Dinamakan "*al-Risalah*" menurut sebagian ulama, karena mengikuti kitab *al-Risalah al-Qadirnah*. Namun, menurut Ahmad Muhammad Syakir, nama ini tidak tepat, sebab nama *al-Risalah* diambil dari kata-kata "*al-irsal*" yang berarti kiriman atau surat. Hal ini didasarkan oleh kenyataan bahwa setelah al- Syafi'i menulis kitab ini, ia kemudian mengirimkannya kepada salah seorang muridnya, yaitu `Abd Rahman ibn Mahdi.[123]

Al-Risalah diedit (*tahqiq*) oleh banyak ulama terkemuka, sehingga versi tulisan *al-Risalah* berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Masing-masing pen*tahqiq* menulisnya sesuai dengan sanad yang didapatkan dari guru-gurunya. Di antara editor (*muhaqqiq*) adalah sebagai berikut:

1. Riwayat `Abd al-Rahman ibn 'Amr ibn Nasr yang menulis juz 1 pada bulan Sya`ban tahun 394 H. Ibn Nasr menulis juz 1 kembali pada bulan Ramadan tahun 401 H. Juz 2 ditulis bulan Sya`ban tahun 394. Juz 2

---

[119] Ahmad Muhammad Syakir, "Kitab al-Risalah", hlm. 10-11.

[120] Fakhr al-Din al-Razi, *Manaqib*, hlm. 157.

[121] A1-Syafi'i, hlm. 431.

[122] *Ibid*. [nomor 96, 418, 430, 573, 625, 709 dan 953], hlm. 32,146, 150, 213, 226, 259 dan 353

[123] Syakir, "Kitab al-Rislaah", hlm. 12.

kembali ditulis pada bulan Ramadan tahun 401 H. Juz 3 ditulis pada tahun 394. Juz 3 ditulis kembali pada bulan Ramadan tahun 401, juz 2 kembali ditulis pada bulan Ramadan tahun 401 H.

2. Riwayat Abi al-Hasan al-Hannari, ditulis oleh Hamzah al-Qalanisi pada bulan Rabi' al-Awal tahun 416.
3. Riwayat Abi Bakr al-Haddad al-Sulami, dengan qira'ah al-Humaidi ditulis pada 457:
4. Riwayat al-Humaidi : ditulis pada Jumadi al-'Ula tahun 457. Dua tulisan yang berbeda, yang ditulis oleh al-Humaidi pada bulan Rabi`al-Awal tahun 457.
5. Riwayat Ibn Haddad, yang ditulis sendiri pada bulan Rabi` al-Awal tahun 457. Ditulis oleh Tahir ibn Barakat al-Khusyufi, pada bulan Rabi` al-Akhir tahun 460.
6. Riwayat Hibbah Allah ibn al-Akfanui. Ditulis oleh `Abd al-Rahman ibn Sabir al-Salami pada tahun 495 di Masjid Jami` Damsyiq. Ditulis oleh Muhammad ibn al-Husain al-Syahrastani pada tanggal 29 Rajab 496. Ditulis oleh 'Ali ibn al-Hasan al-Murri, pada bulan Rabi` al-Akhir dan awal Jumadi al-'Ula tahun 499. Ditulis oleh `Abd ibn Muhammad al-Tamimi, pada bulan Jumadi al-Akhir tahun 509. Ditulis oleh Ahmad ibn Rasid al-Qursyi, pada bulan Rajab tahun 509. Ditulis oleh `Abd al-Karim ibn al-Hasan al-Hisni, pada bulan Ramadan tahun 518, ia juga menulis pada bulan Rabi` al-Sani tahun 519, sampai bab *nasikh wa al-mansukh* yang ditunjukkan oleh Sunnah dan ijma'.
7. Riwayat Abu al-Makarim `Abd al-Wahid ibn Hilal, ditulis oleh 'Ali ibn `Uqail ibn 'Ali, pada hari Ahad 17 Jumadi al-Akhir tahun 563, kemudian ditulis ulang pada bulan Rajab 566.
8. Riwayat Abu al-Makarim al-Hafiz ibn `Asakir, ditulis oleh `Abd al-Rahman ibn Abi Mansur, pada hari Kamis, 8 Safar 567.
9. Riwayat Al-Hafiz ibn ‘Asakir, ditulis oleh ‘Abd al-Rahman ibn Abi Mansur, pada hari kamis, 8 Safar 567.
10. Riwayat Abu al-Ma'aIi `Abd al-Rahman ibn Sabir al-Sulami dan Abu Tahir Barakat ibn Ibrahim al-Khusyui, ditulis oleh `Abd al-Qadir al-Rahawi pada pertengahan bulan Ramadan tahun 571 di masjid jami` Damsyiq.
11. Riwayat Abu Tahir Barakat ibn Ibrahim al-Khusyui, ditulis oleh Badl ibn Abi al-Mu'ammar pada beberapa bulan di tahun 587 di masjid jami` Damsyiq.
12. Riwayat Taj al-Din Muhammad ibn Abi Ja`far al-Qurtubi, `Izz al-Din al-Irbili, Ibrahim ibn Abi Tahir dan Zakki al-Din al-Barzafi, ditulis oleh `Abd al-Ja1il al-Abhari pada bulan Jumadi al-Akhir tahun 635.
11. Riwayat Ismail ibn Syakir Syaraf al-Din al-Irbi1i, Syams al-Din ibn Malctiim dan `Abd Allah ibn Barakat al-Khusyiii, ditulis oleh 'Ali ibn

al-Muzaffat al-Kindi pada hari Senin 16 Ramadan tahun 656 di masjid jami` Damsyiq.[124]

Sejarah penulisan seperti inilah yang menjadi tradisi penulisan dalam Islam. Pelacakan terhadap genealogi sebuah tulisan menjadi sangat penting untuk membuktikan sejauhmana otentitas sebuah pemikiran yang diproduksi oleh seseorang. Sayangnya, tidak banyak tulisan yang diproduksi pada masa klasik yang ditulis dengan menggunakan model pelacakan sejarah tulisan, mulai kitab itu ditulis sampai kemudian dimunculkan untuk dipublikasikan kepada masyarakat umum. Sebuah karya yang digunakan sebagai bahan untuk mengajar,[125] pada awalnya memang beredar hanya untuk kalangan para murid, selanjutnya para murid menggunakannya untuk mengajar kepada muridnya pula. begitu seterusnya sehingga menjadi konsumsi publik. Biasanya sang murid memberikan catatan-catatan pada buku ajar (*handout*)nya. Jika tidak ada pelacakan, tentu orisinalitas sebuah karya patut dipertanyakan, karena telah terjadi percampuran antara gagasan awal penulis dengan pendapat-pendapat pribadi para murid. Kitab al-Risalah al-Syafi'i ini memenuhi semua kriteria yang disebutkan tadi, yaitu sebuah karya yang dapat dilacak sejarah dan otentitas tulisannya.

Sayangnya, tidak semua kitab klasik ditulis dengan menggunakan model seperti itu, sehingga sulit untuk dilacak otentitas dan orisinalitasnya. Namun masih diuntungkan oleh tradisi—dengan segala kelemahanannya—memberikan *syarah* atau *hasyiah* pada tulisan aslinya (*matan*).[126]

Kitab *al-Risalah* merupakan kitab paling monumental yang ditulis oleh al-Syáfi'i dibandingkan dengan kitab-kitab lainnya. Kitab ini merupakan kitab pertama yang memperbincangkan usul al-fiqh, bahkan yang pertama kali dalam bidang usul al-Hadis. Al-Razi mengatakan "Sebelum al-Syafi'i memang telah ada pembicaraan mengenai usul fiqh, membuat *istidlal* dan kemudian

---

[124] Ahmad Muhammad Syäkir, "Kitab al-Risalah", him. 33-62.

[125] A1-Syafi'i adalah seorang pengajar yang baik, dengan menggunakan dialog bersama muridnya-muridnya, ia dapat mentransformasikan gagasan-gagasan besarnya, sementara murid-muridnya diberikan kebebasan untuk mengemukakan pendapat dan informasi yang diperoleh. Dialog-dialognya bersama murid-muridnya dapat dilacak pada al-Subuki, *Tabaqat*

[126] Dalarn penulisan kitab klasik (kitab kuning) terdapat tradisi memberikan catatan atau keterangan yang dapat memberikan pemahaman terhadap isi tulisan (*matan*). Ada dua macam catatan yang diberikan, yaitu menjelaskan perkata dan perkalimat, namun masuk dalam bodi tulisannya dengan diberi tanda tertentu (biasanya dalam kurung) untuk membedakan antara tulisan ash (*matan*) dan penjelasannya (*syarah*). Ada juga yang menggunakan bentuk catatan di luar bodi *matan*, biasanya diletakkan di pinggir sebuah kitab, catatan seperti ini disebut *hasyiah.*

menyimpulkannya. Namun mereka tidak memiliki undang-undang (kaidah) *usuliah* sebagai landasan yurisprudensinya".[127]

Naskah yang dipakai dalam disertasi ini adalah naskah Rabi' ibn Sulaiman, murid al-Syafi'i. Naskah ini ditulis ketika al-Syafi'i masih hidup. Diedit dan diberi penjelasan oleh Ahmad Muhammad Syakir. Diterbitkan di Mesir oleh Dar al-Fikr tahun 1309/1989.

4.1.2 Tema Pokok

Kitab *al-Risalah* terdiri dari tiga juz yang dicetak dalam satu jilid. Masing-masing juz tidak membicarakan tema yang berbeda, namun merupakan sekedar pembagian secara sistematika yang berkelanjutan. Juz pertama membahas masalah *bayan*, penjelasan tentang makna dalam al-Qur'an, Sunnah, *nasikh* dan *mansukh*, jenis kewajiban-kewajiban, zakat, haji, masalah *`iddah* (masa tunggu bagi perempuan yang cerai), hal-hal yang dilarang bagi perempuan. Juz kedua membahas makanan yang dilarang, masalah-masalah dalam ilmu mandi Jum'at, sifat-sifat larangan Allah dan RasUlullah, masalah ilmu, masalah hadri ahad. Juz ketiga memperbincangkan argumentasi penggunaan hadIS ahad, masalah ijma', *qiyas*, ijtihad, *Istihsan* dan diakhiri dengan problem perbedaan¬perbedaan pendapat dalam agama. Apabila diklasifikasi, maka *al-Risalah* membicarakan empat dasar dalam usul al-fiqh, yaitu al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan *qiyas*. Pembicaraan selain empat hal tersebut merupakan pendukung konsep usul al-fiqhnya.

Untuk menjelaskan tema-tema tersebut, akan dibahas *bayan*, al-Qur'an, Sunnah, ijma', *qiyas* (ijtihad), penolakan terhadap *Istihsan* dan perbedaan pendapat.

4.1.2.1. *Bayan*

Dalam *al-Risalah*, al-Syafi'I memulai dengan membicarakan tentang *bayan. Bayan* adalah suatu ungkapan yang mencakup keseluruhan makna, di mana *asl* memiliki pengertian yang sama, meskipun dalam *furu`* terdapat perbedaan-perbedaan. [128] Dapat juga dikatakan bahwa *bayan* adalah suatu ungkapan yang tegas yang ditujukan kepada lawan bicara dengan bahasa siapa al-Qur'an diturunkan (bahasa Arab). *Bayan* menurut al-Syafi'i terkait dengan persoalan pengertian-pengertian dasar dari teks al-Qur'an dan Sunnah dalam kerangka konsep bahasa. Ada 5 (lima) jenis *bayan* yang dikemukakan yaitu *bayan* (penjelasan) dari Allah yang diperuntukkan bagi umat manusia.

Pertama, *bayan* yang telah dijelaskan sendiri oleh al-Qur'an (*nassan*), tidak membutuhkan penjelasan lagi, seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 196, 183-185: al-A'raf: 142.[129] *Kedua*, *bayan*, yang sebagian di dalamnya terdapat

---

[127] Fakhr al-Din al-Razi, *Manaqib*, hlm. 127.

[128] M-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 21.

[129] *Ibid*., hlm. 26-28.

makna global (*mujmal*), maka Sunnah memiliki otoritas sebagai *bayan* yang tidak memerlukan penjelasan. Seperti dalam Q.S. al-Maidah [5]: 6 yang menjelaskan tentang anggota-anggota badan yang harus dibasuh atau diusap dalam berwudu'. Bagaimana membasuh atau mengusap dan berapa kali basuhan atau usapan, tidak dijelaskan oleh al-Qur'an, maka Sunnah menjelaskan tata cara berwudu'.[130] Ketiga, *bayan* yang seluruhnya dalam bentuk global (*mujmal*), *bayan* bentuk ini seperti Sunnah menafsirkan al-Qur'an, seperti ketentuan Allah tentang waktu waktu salat, zakat, haji dan umrah." Di sini tidak dijelaskan waktu jumlah zakat, praktik haji dan umrah.[131] Nabi kemudian menjelaskan dan mernpraktikkan seluruh perintah itu yang harus diikuti oleh kaum Muslimin.[132] *Keempat*, *bayan* Sunnah, yaitu *bayan* di mana Sunnah secara mandiri dapat dijadikan pegangan.[133] *Kelima*, *bayan* ijtihad, yaitu *bayan* yang diambil melalui proses analogi (*qiyas*) dari sumber teks al-Kitab atau Sunnah yang jelas, seperti perintah menghadap ke Masjid Haram dalam salat.[134] Bagi orang yang tidak melihatnya, maka ia berijtihad untuk dapat menghadap ke kiblat dengan meng*qiyas*kan tanda-tanda alam, seperti bintang yang dapat mengarah pada kiblat.[135]

4.1.2.2 Al-Qur'an

Al-Qur'an dalam pandangan al-Syafi'i adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Muhammad melalui malaikat Jibril (*al-ruh, al-amin*)[136] dengan menggunakan bahasa Arab. sebagai peraturan yang harus dipedomani bagi setiap Muslim .[137]

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Syafi'i berpendapat bahwa dalam al-Qur'an terdapat *nasik* dan *mansukh*. Tujuan *nasakh* ini adalah "kasih sayang, memberi keringanan, memberi keleluasaan dan menambah nikmat bagi makhluk Nya".[138] Kesimpulan al-Syafi'I demikian, karena al-Qur'an diturunkan oleh Allah sebagai petunjuk (*hudan*) dan rahmat bagi manusia.

Al-Qur'an hanya bisa di*nasakh* dengan al-Qur'an pula, sedangkan Sunnah tidak dapat me*nasakh* ayat-ayat al-Qur'an, sebab Sunnah harus mengikuti al-Qur'an baik memberikan penegasan yang sama ataupun berposisi sebagai penafsir terhadap ayat-ayat yang bermakna global.[139] Hal ini

---

[130] *Ibid.*, him. 28-30.

[131] Q.S. al-Nisa' [4]: 103; al-Baqarah [2]: 43, 196 dan sebagainya.

[132] A1-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 31

[133] *Ibid*., him. 32-33

[134] Q.S. al-Baqarah [2]: 150.

[135] A1-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 34-40.

[136] Q.S. al-Syura [26]: 192-195

[137] Q.S. al-Ra`d [13]: 37. Lihat Al-Syafi'i *al-Risalah*, hlm. 42-53.

[138] *Ibid*., hlm. 106.

[139] *Ibid.*

berdasarkan Q.S. Yunus [10]: 15, yang menyatakan bahwa Nabi tidak memiliki hak untuk mengganti ayat-ayat yang diwahyukan oleh Allah. Allah sajalah yang berhak untuk mengganti hokum-hukum dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an dari Allah dan Allah berhak menghapus yang dikehendaki-Nya.[140] Jika Allah menghapus suatu ayat dalam al-Qur'an, maka Allah akan menggantinya dengan yang lebih baik atau minimal sama dengan yang dihapus.[141]

Demikian juga Sunnah. tidak dapat dihapus kecuali dengan Sunnah pula.[142] Al-Syafi'i beralasan bahwa Rasulullah adalah manusia yang menerima wahyu, sehingga ia juga diberi kewenangan untuk merubah atau menghapus hukum yang telah diputuskan sebelumnya. Manusia yang lain harus mengikuti keputusan Sunnah, mereka tidak punyak hak untuk mengubah Sunnah, karena mengikuti Sunnah berarti mengikuti al-Qur'an (Allah dan Rasul-Nya).[143] Sunnah dapat di*nasakh* oleh al-Qur'an dengan catatan harus ada Sunnah yang menetapkan bahwa Sunnah yang dulu telah di*nasakh*.

Hal ini dimaksudkan untuk diketahui oleh kaum Muslimin bahwa memang telah terjadi *nasakh* oleh ketentuan yang setara.[144] Akan tetapi Sunnah yang me*nasakh* juga harus memiliki kualitas yang sama dengan Sunnah yang di*nasakh*. Dari segi periwayatan, misalnya hadis mutawatir dapat me*nasakh* hadis mutawatir, hadis mutawatir juga bisa me*nasakh* hadis hasan atau da'if, bukan sebaliknya. Maka hadis hasan atau da'if tidak dapat me*nasakh* hadis mutawatir.

Ada juga sebagian ayat al-Qur'an yang di*nasakh* oleh ayat yang lain dan Sunnah-me*nasakh* juga bagian lainnya. Seperti dalam Q.S. al-Muzammil [73]: 1-4, yaitu kewajiban salat dua pertiga atau separuh atau sepertiga malam. Ayat ini di*nasakh* oleh ayat 20 dalam Surat yang sama yang berbunyi "...maka bacalah olehmu bagian-bagian (al-Qur'an) yang mudah bagimu..." dan di*nasakh* juga oleh Q.S. al-Isra. [17]: 79 "juga di waktu malam, salatlah tahajjud sebagai (ibadah) tambahan Jadi al-Muzammil [73]: 1-4 di*nasakh* menjadi hanya wajib membaca al-Qur'an saja dan ditambah dengan salatlah tahajjud. Seluruh ayat-ayat itu kemudian di*nasakh* oleh Sunnah yang menyatakan kewajiban salät lima waktu dan tidak kewajiban saldt lain, kecuali salät lima waktu itu.[145]

Sunnah dan ijma' dapat me*nasakh* ayat al-Qur'an, seperti dalam Q.S. al-Baciarah [2]: 180 dan 240, yang menjelaskan tentang sistem kewarisan dengan menggunakan model wasiat. Dua ayat itu menyatakan bahwa wasiat dilakukan apabila seseorang mau meninggal dunia, sedang ia memiliki harta peninggalan yang berlebihan, maka sebagian hartanya boleh diwasiatkan kepada orang tua,

---

[140] Q.S. al-Ra`d [13]: 39.

[141] Q.S. al-Baqarah [2]: 106.

[142] A1-Syafi;i. hlm. 108. hlm. 109

[143] *Ibid,* hlm. 109.

[144] *Ibid.*, hlm. 110.

[145] *Ibid.*, him. 113-117.

kerabat, suami atau istri. Wasiat yang telah diberikan itu, tidak akan menghilangkan harta warisan yang menjadi hak mereka. Akan tetapi, ada hadis Nabi yang menyatakan bahwa "tiada wasiat bagi ahli waris, seorang mukmin tidak dibunuh karena (darah) seorang kafir", meskipun hadis ini *munqati`* karena para perawi hadisnya tidak diketahui (*majhul*), namun telah menjadi kesepakatan umum bahwa wasiat tidak boleh diberikan kepada kerabat sebagaimana yang terdapat pada Q.S. al-Bagarah 180 dan 240 di atas, yaitu kerabat yang ahli waris, sedangkan kerabat yang bukan ahli waris tetap diperbolehkan, akan tetapi tidak wajib. Sedangkan wasiat kepada bukan kerabat atau kepada budak diperbolehkan dengan catatan maksimal hanya sepertiga dari harta warisan. Dengan demikian, Sunnah dan kesepakatan umum (ijma') dapat me*nasakh* ayat yang ada pada al-Qur'an.[146]

4.1.2.3 Sunnah

Sunnah merupakan sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an. Menurut al-Syafii, di dalam Sunnah terdapat beberapa model yang digunakan, yaitu: [a] Sunnah yang sesuai dengan *nass* al-Qur'an, [b] Sunnah yang sesuai hanya dengan sebagian al-Qur'an, [c] Sunnah yang sama sekali tidak ada dalam al-Qur'an, [d] antara satu Sunnah dengan Sunnah yang lain ada kesesuaian, [e] antara satu Sunnah dengan Sunnah yang lain saling bertentangan, yang satu me*nasakh* dan yang lain di*nasakh*, antara satu Sunnah dengan Sunnah yang lain saling bertentangan, namun tidak terdapat indikasi *nasikh* dan *mansukh* di antara keduanya, [g] Sunnah yang di dalamnya terdapat larangan terhadap maka yang demikian adalah haram, atau kepada Rasulullah di dalamnya terdapat larangan, maka larangan atau suruhan bukan haram akan tetapi berfungsi sebagai pembolehan, [h] terdapat Sunnah yang bertentangan kemudian diambil sebagian dan yang lain diabaikan, [i] menganalogkan dengan Sunnah tertentu, akan tetapi terhadap Sunnah yang lain tidak dianalogkan.[147]

Terhadap bentuk penggunaan Sunnah yang demikian, al-Syafi'i menyikapinya dengan berbeda-beda. Pertama, terhadap model [a, b, c, d dan e], ia berpendapat bahwa Sunnah yang demikian harus diikuti karena Rasulullah memiliki otoritas yang diberikan oleh Allah. Sunnah model [f], keduanya tetap dapat digunakan. Sunnah model [g], al-Syafi'i berpendapat bahwa larangan Rasulullah adalah "haram" kecuali ada dalil yang menyatakan ketidakharamannya. Sunnah model [h] tidak boleh dilakukan. Sunnah model [i], al-Syafi'i berpendapat ada dua kategori; pertama, meng*qiyas*kan pada Sunnah diperbolehkan. Kedua. Sunnah yang menunjukkan pembolehan sesuatu kemudian dibatasi dengan larangan tertentu, maka tidak boleh meng*qiyas*kan dengan larangan itu. Demikian juga sunnah yang menunjukkan larangan sesuatu dan dibatasi pembolehan tertentu. Akan tetapi jika Sunnah mengharamkan

[146] Ibid., hlm. 137-146.
[147] *Ibid*., hlm. 210-212.

sebagian dan menghalalkan sebagian yang lain, maka diperbolehkan membuat *qiyas* dengan catatan harus tetap berdasar pada al-Qur'an, Sunnah dan Asar.[148] Dengan demikian, legitimasi Sunnah sama kuatnya dengan al-Qur'an, dengan catatan bahwa Sunnah tersebut benar-benar dari Nabi, meskipun hanya diriwayatkan oleh seorang perawi (*hadis ahad*). Meng*qiyas*kan hukum sesuatu dengan Sunnah, sama kuatuya dengan meng*qiyas*kannya pada al-Qur'an.

4.1.2.4 Ijma

Ijma dapat dilakukan apabila dalam al-Qur'an maupun Sunnah tidak memberikan ketentuan hukum tentang sesuatu hal,[149] namun ijma` itu harus ada informasi yang sangat jelas (meyakinkan) dari Rasullullah.[150] Al-Sydfi'i berargumentasi bahwa mengikuti mayoritas adalah bagian penting dalam agama, sebab tidak mungkin semua orang menertang Sunnah dan tidak mungkin pula semua sepakat untuk membuat kesalahan.[151] Ijrna` tidak dapat dilaksanakan ketika umat Islam sudah menyebar di negara yang berbeda-beda. Hal ini karena sulitnya terjadi komunikasi antar-umat Islam yang beraneka ragam. Ijma yang demikian dapat dilakukan jika seluruh umat Islam memiliki kesadaran yang sama tentang ketentuan-ketentuan Tuhan sebagaimana yang terdapat dalam *nass*.[152]

4.1.2.5 Qiyas

Menurut al-Syafi'i, ijtihad dan *qiyas* merupakan dua nama yang identik maknanya (*al-ijtihad al-qiyas*).[153] Ada dua macam *qiyas*, yaitu: *pertama*, sesuatu yang di*qiyas*kan tercakup dalam pengertian *asl,* sehingga tidak akan terjadi perbedaan dalam proses peng*qiyas*an. *Kedua*, sesuatu yang di*qiyas*kan terdapat kesamaan dengan beberapa *asl.* Dalam hal ini, ia harus di*qiyas*kan pada *asl* yang paling mirip. *Qiyas* jenis ini memungkinkan terjadi perbedaan.[154]

Nass yang dijadikan sebagai analog hanya makna teks eksplisit (lahiriah), bukan makna yang tersembunvi. Al-Safi'i rnengakui, meskipun boleh jadi suatu teks dapat bermakna implisit (batiniah), namun *qiyas* hanya untuk mengukur hubungan-hubungan yang bersifat lahiriah. Ijtihad dengan demikian hanya pencarian makna-makna eksplisit yang ditampakkan oleh *nass*.[155]

Untuk memperoleh kesimpulan yang benar dalam proses *qiyas*, maka diperlukan persyaratan yang cukup ketat. Al-Syàfi'i memberikan syarat bagi mujtahid untuk memiliki instrumen *qiyas*, yaitu [a] memiliki kemampuan untuk

---

[148] *Ibid*., him. 212-218
[149] Ibid., hlm. 471.
[150] Ibid., hlm. 472.
[151] Ibid.
[152] Ibid., hlm. 475.
[153] Ibid., hlm. 477.
[154] Ibid., hlm. 479.
[155] Ibid., hlm. 479, 500.

memahami ketentuan-ketentuan al-Qur'an, seperti hal-hal yang diwajibkan, kesusastraannya, *nasikh-mansukh, am-khas* dan fungsi-fungsi petunjuk al-Qur'an. Demikian juga disyaratkan untuk [b] memiliki pengetahuan tentang Sunnah, pendapat para ulama salaf, ijma' kaum Muslimin dengan macam-macamnya. [c] Memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab yang baik. [d] Memiliki akal yang sehat dan mampu membedakan yang serupa. [e] Tidak buru-buru dalam mengemukakan pendapat kecuali setelah merasa yakin kebenarannya. [f] Bersedia mendengarkan orang lain yang pendapatnya berbeda. [g] Sungguh-sungguh dalam berijtihad dengan mengerahkan seluruh kemampuannya. [h] Waspada terhadap dirinya, sehingga ia dapat memilih mana pendapat yang harus dipegang dan mana yang harus ditinggalkan. [156] Persyaratan itu harus dipenuhi semua. Jika ada salah satu yang tidak dapat dipenuhi, maka yang bersangkutan tidak boleh melakukan ijtihad dengan *qiyas*.[157]

4.1.2.6 Ijtihad

Bagi ijtihad merupakan kegiatan yang boleh dilakukan jika tidak terdapat hukum yang .sarih dalam nag. Namun jika dalam *nass* terdapat hukum yang .yarih, maka kegiatan ijtihad tidak diperbolehkan. Pembolehan ijtihad ini dalam rangka untuk memberikan jawaban terhadap persoalan yang tidak terjawab melalui ayat-ayat al-Qur'an. Jika dalam al-Qur'an tidak ditemukan dalil, maka dicari terlebih dahulu dari Sunnah, jika dalam Sunnah terdapat hukum suatu persoalan, maka Sunnah itulah hukumnya. Akan tetapi jika dalam Sunnah tidak ditemukan, dicari terlebih dahulu ijma' .sahabah (konsensus para sahabat), jika tidak ditemukan ijrna` baru menggunakan ijtihad. Oleh karena itu, tidak seluruh persoalan diselesaikan dengan ijtihad, yang diperbolehkan untuk dilakukan ijtihad adalah persoalan-persoalan yang di dalam al-Qur'an, Sunnah dan Ijma` tidak ada. Namun ijtihad ini tetap harus mengacu pada ketiga sumber tersebut.

Menurut secara hierarkis. ijtihad digunakan sebagai opsi yang keempat setelah al-Qur'an, Sunnah dan Ijrna'. Dengan posisi ini, intinbat hukum dengan menggunaan ijtihad merupakan posisi yang terlemah dalam struktur pengambilan keputusan hukum. Meskipun posisinya paling lemah, namun hukum yang dihasilkan dari ijtihad memiliki legitimasi yang sama dengan al-Qur'an atau Sunnah.

4.1.2.6 Istihsan

Pengambilan hukum yang tidak terdapat dalam *nass*, hanya boleh menggunakan *qiyas*. Sebab dengan *qiyas* akan diperoleh *khabar* (proposisi) yang berangkat dari al-Qur'an dan Sunnah. Karena itu, penggunaan *istihsan*

[156] Ibid., hlm. 509-511.
[157] Ibid., hlm. 511-516.

tidak diperbolehkan, jika *istihsan* itu bertentangan dengan khabar.[158] Seseorang yang menggunakan istihsan sesungguhnya ia tidak memiliki kemampuan untuk memahami al-Qur'an, Sunnah dan *ijma*`, sehingga penggunaan *istihsan* berarti menjauhkannya dari landasan hukum, bahkan akan bertentangan dengan ketentuan-ketentuan yang telah digariskan oleh al-Qur'an, Sunnah dan *ijma*` [159] Dari sinilah *al-Syafii* mengharuskan pemikiran seseorang harus berangkat dari *nass*. Apabila berijtihad melepaskan *nass*, maka setiap keputusan hukum dari hasil ijtihad yang tidak menggunakan *nass* itu, dengan sendirinya tidak dapat diberlakukan kepada masyarakat.

4.1.2.7 Ikhtilaf (Perbedaan Pendapat)

Al-Syafi'i menyaksikan perbedaan-perbedaan ulama yang terjadi pada masa sebelum dan pada waktu ia hidup. Perbedaan pendapat dikategorikan menjadi dua, yaitu perbedaan yang diharamkan dan yang, diperbolehkan.[160]

Pertama, perbedaan yang diharamkan. yaitu perbedaan dalam persoalan yang sudah ditetapkan secara jelas oleh al-Qur'an dan Sunnah, berdasarkan Q.S. al-Bayyinah [98]: 4 dan Ali 'Imran [3]: 105. Menurut kedua ayat ini, Allah telah membuat aturan-aturan yang jelas dan harus ditaati oleh setiap orang yang mengetahui, tidak boleh ada perbedaan. [161] *Kedua*, perbedaan yang diperbolehkan, yaitu perbedaan seperti dalam hal menyikapi ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki muatan *ta'wil* atau *tafsir* dengan menggunakan *qiyas*. Contoh perbedaan ini terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [21: 228 yang berbicara mengenai masa *'iddah* (masa tunggu bagi wanita yang cerai). Perbedaan pendapat terjadi pada kata qura'. Menurut `A'isyah, Zaid ibn Sabit dan Ibn `Umar bahwa kata adalah tiga kali masa suci. Sedangkan menurut sebagian sahabat kata *quru'* berarti tiga kali haid. Kata *quru'* dalam ayat ini, berarti waktu yang menandai sesuatu yang harus dilewati oleh wanita yang cerai dari suaminya untuk menikah lagi. Haid di sini merupakan tanda yang dimiliki oleh seorang wanita sebagai pemisah antara dua bulan, sebagaimana *hilal*[162] sebagai pemisah antara dua bulan.[163] Dengan demikian, perbedaan tentang penafsiran, selama tidak bertentangan dengan *nass*, diperbolehkan.

Tema-tema yang terkandung dalam kitab *al-Risalah* terfokus pada pembicaraan usul al-fiqh. Dalam setiap teori usul al-fiqhnya, al-Syafii selalu menyertakan contoh-contoh dalam wilayah fiqh. Penyertaan fiqh ini. memberikan gambaran yang sangat jelas bagaimana cara kerja usul al-fiqh.

---

[158] *Ibid*., hlm. 503-504.

[159] *Ibid*., hlm. 507-508.

[160] *Ibid.*, hlm. 560.

[161] *Ibid.*, hlm. 561.

[162] Hi1al adalah munculnya bulan sabit pada tanggal pertama dalam hitungan tahun qamariah (hijriah), yang menandai masuk pada bulan berikutnya.

[163] Al-Syafii, al-Risalah, hlm. 561-564.

4.2 Terminologi, Kehujahan, dan Pembagian Qiyas.

4.2.1 Definisi.

Secara etimologi, qiyas[164] diartikan oleh fuqaha dengan tiga arti, yaitu; *pertama*, qiyas berarti mengukur atau mengevaluasi sesuatu (*taqdîr*) dengan cara membandingkan dengan sesuatu lain yang ukurannya sudah pasti, seperti "saya mengukur (*qistu*) pakaian dengan meteran". *Kedua*, qiyas berarti kesamaan (*musâwah*), seperti "A tidak sama (*la yuqâsu*) dengan B". *Ketiga*, kumpulan antara keduanya (*majmû'*), yaitu membuktikan kesamaan antara dua hal setelah mengukurnya, seperti "saya mengukur suatu sandal dengan sandal lain".[165]

Adapun arti qiyas secara terminologi menjadi perdebatan ulama, antara yang mengartikan qiyas sebagai metode penggalian hukum yang harus tunduk pada teks-teks agama, yakni jumhur ulama dan yang mengartikan qiyas sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri di luar teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan al-Sunnah), yaitu al-Âmidi dan Ibn Hâjib.[166]

Sebagai konseptor awal kaidah-kaidah qiyas,[167] al-Syâfi'i sebenarnya tidak memberikan definisi yang gamblang secara teknis formal, akan tetapi dari beberapa keterangannya tentang qiyas, dapat disimpulkan bahwa qiyas menurut al-Syâfi'i adalah "metode atau penetapan nilai hukum yang berusaha mencari ketetapan hukum tentang situasi baru yang tidak diungkap oleh nash dengan menerapkan ketetapan hukum yang telah diungkap oleh nash, jika ia mempunyai sebab yang sama".[168]

---

[164] Kata "qiyas" adalah bentuk masdar dari q-y-s yang berarti mengukur. Sedangkan pendapat lain mengatakan bahwa asal kata "qiyas" adalah q-w-s. Kedua pendapat ini sama kuatnya, karena dalam bahasa Arab keduanya mempunyai arti yang sama dan sama-sama digunakan. Orang Arab mengatakan *qis al-rumh* atau *qas al-rumh,* keduanya berarti ukurlah tombak. Baca al-Zamakhsyari, *Asas al-Balâghah* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1923), bab q-w-s; Hans Wehr*, A Dictionary of Modern Written Arabic* (London and Beirut: Macdonald & Evans LTD and Brairie Du Liban, tt), 804-5; Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisyri: Indonesia-Arab dan Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999),621.

[165] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 95-6.

[166] *Ibid*, 108.

[167] Al-Syâfi'i merupakan orang pertama yang merumuskan kerangkan teoritis dan metodologis qiyas sebagai salah satu cara istinbat hukum. Berdasarkan kenyataan ini, maka definisi qiyas dijabarkan mulai dari al-Syâfi'i. Muhammad Abû Zahrah, *al-Syâfi'i: Hayâtuhû wa Atsaruhû wa Arâ'uhû wa Fiqhuhû* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1948), 280.

[168] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 99. Definisi qiyas menurut al-Syâfi'i ini, disimpulkan dari beberapa keterangannya yang berhubungan dengan qiyas, di antaranya adalah : "Jika dalam suatu perintah yang diberikan Tuhan atau Nabi terdapat petunjuk bahwa perintah tersebut diberikan karena ide atau alasan tertentu, sementara situasai baru yang tidak ada nash ketetapannya muncul, maka hukum yang telah diungkap oleh nash harus diterapkan pada situasi baru tersebut, karena kesamaan sebabnya". Baca Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah,* 477.

Pada masa selanjutnya, ulama ushul pasca al-Syâfi'i (w. 204 H) sampai masa Fakhr al-Dîn al-Râzi (w. 606 H) banyak yang mendifinisikan qiyas dengan bahasa yang berbeda, namun pada dasarnya sama substansi dan esensinya dengan qiyas yang dimaksudkan oleh al-Syâfi'i.[169] Beberapa definisi qiyas yang muncul pada masa itu di antaranya adalah:

a. Definisi qiyas menurut Abû Bakr al-Bâqilâni (w. 403 H): [170]

حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما عن حكم أو صفة

"*qiyas adalah menyesuaikan (haml) suatu kasus yang sudah diketahui hukumnya dengan kasus lain yang belum diketahui hukumnya berdasarkan sifatnya yang sama*"

Definisi ini, menjadi pegangan Jumhur Syâfi'iyyah.

b. Qiyas menurut Abû al-Husein al-Bashri (w. 436 H).

Abû Husein mendefinisikan qiyas dengan tiga definisi, yaitu:[171]

تحصيل حكم الأصل فى الفرع لإشتباهما فى علة الحكم عند المجتهد

"*Qiyas berarti menemukan (tahshîl) hukum kasus asal dalam kasus serupa karena kesamaan sebab hukum*(*'illat) antara keduanya dalam pandangan ahli hukum".*

1 إثبات نقيض حكم الأصل فى الفرع بإعتبار العلة

"*Qiyas berarti menetapkan (itsbât) hukum sesuatu dengan memperhatikan sebab akibat (ta'lîl) sesuatu yang lain".*

---

[169] Beberapa kalimat sinonim yang sering digunakan dalam mendefinisikan qiyas adalah menyetarakan (*al-taswiyyah*), menyamakan (*ilhâq*), kesesuaian (*al-haml*), menetapkan (*itsbât*), perluasan (*al-ta'diyyah*), dan penyamaan (*al-musâwah*).Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi,* juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1986), 605.

[170] Sayf al-Dîn Al-Amidi, *al-Ihkâm,* juz 3, 266; Muhammad bin Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fuhûl* (Mesir: Mathba'ah Shabîh, 1349 H), 174; Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 54.

[171] Abû al-Husein al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh* juz, 2. (Damaskus: al-Ma'had al'Ilm al-Faransi, 1965), 1031-2.

2 إثبات الحكم فى الشيء بالرد إلى غيره لأجل العلة

"Qiyas berarti menetapkan (itsbât) hukum sesuatu dengan mengembalikan (radd) sesuatu itu kepada yang lain berdasarkan sebab hukum".

c. Qiyas menurut Shadr al-Syarî'ah: [172]

3 تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة

"*Qiyas adalah memberlakukan (ta'diyyah) hukum asal kepada hukum far' disebabkan kesatuan 'illat yang tidak dapat dicapai melalui pendekatan bahasa saja*"

d. Qiyas menurut al-Jashshâsh (w. 370 H):
رد الفرع إلى الأصل بعلة جامعة بينهما و يحتاج إلى إثبات مقدمتين

"Mengembalikan (*radd*) kasus serupa ke kasus asal berdasarkan ide atau alasan yang menyatukan keduanya dan mengharuskan kesamaan ketetapan hukum bagi keduanya".[173]

e. Qiyas menurut Abu Manshur al-Maturidi (w. 332 H):
إبانة مثل حكم معلوم لمعلوم أخر لإشتباههما فى العلة
"Mengungkap (*ibânah*) hukum yang sama dengan hukum salah satu dari dua kasus tertentu berdasarkan kesamaan sebabnya yang efektif tentang kasus lain".[174]

f. Qiyas menurut Fakhr al-Dîn al-Râzi (w. 606 H):
إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم أخر لأجل إشتباههما فى علة الحكم عند المثبت

---

[172] Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh,* juz. 1, 603; Ibn Amîr al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr: 'ala Tahrîr Ibn al-Humâm fi 'Ilm al-Ushûl: al-Jâmi' bayn Ishthilâhay al-Hanafiyyah wa al-Syâfi'iyyah* juz, 3. (Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H), 119.

[173] Abû Bakr al-Jashshâsh, *Kitab Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr Kutub al-Mishriyyah, tt) bab qiyas.

[174] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 106.

"Menetapkan (*itsbât*) keserupaan kasus hukum yang diketahui kepada kepada kasus lain karena kesamaan sebab menurut mujtahid yang menetapkannya".[175]

Definisi-definisi qiyas yang berkembang sampai masa al-Râzi ini, menggunakan kalimat menyamakan (*ilhâq*), kesesuaian (*al-haml*), menetapkan (*itsbât*), memberlakukan (*al-ta'diyyah*), mengungkapkan (*ibânah*), mengembalikan (*radd*), dan menemukan (*tahshîl*). Implikasi yang ditimbulkannya dari penggunaan kata-kata ini bagi terminologi qiyas adalah qiyas berarti hasil karya mujtahid dalam menetapkan hukum. Artinya hukum yang dimunculkan oleh seorang mujtahid, hanyalah hukum cabang (*far'*)yang mengikuti sumber utama (*ashl*), yaitu al-Qur'an.[176] Dengan kata lain, qiyas hanya berfungsi sebagai metode penggalian hukum saja, tidak sampai menjadi sumber hukum Islam.

Selanjutnya, ulama ushul pasca Fakhr al-Dîn al-Râzi, semisal Sayf al-Dîn al-Âmidi (w. 632 H) dan Ibn al-Hâjib (w. 646 H) memberikan definisi qiyas baru yang berbeda dari para pendahulunya. Keduanya berpendapat bahwa qiyas bukanlah metode penetapan hukum, tetapi sumber hukum yang berdiri sendiri seperti al-Qur'an dan al-Sunnah. Menurut mereka, definisi qiyas selama ini, semenjak masa al-Syâfi'i hingga al-Râzi, tidak selaras sama sekali dengan hakekat dan semangat qiyas yang merupakan penalaran bebas dalam menentukan hukum (*legal reasoning*) yang tidak harus berada di bawah bayang-bayang teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Menurut Ibn al-Hâjib dan al-Âmidi, definisi qiyas yang menggunakan kata-kata menyamakan (*ilhâq*), kesesuaian (*al-haml*), menetapkan (*itsbât*), memberlakukan (*al-ta'diyyah*), mengungkapkan (*ibânah*), mengembalikan (*radd*), dan menemukan (*tahshîl*), tidak tepat karena akan membatasi makna qiyas hanya sebagai metode penetapan hukum saja.

Berdasarkan ini, maka al-Âmidi mendifinisikan qiyas dengan terminologi yang berbeda, yaitu:

عبارة عن الإستواء بين الفرع و الأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل

"Penyamaan (*istiwâ'*) antara kasus serupa dengan kasus asal berdasarkan sebab yang diambil dari hukum kasus asal".

Sedangkan Ibn Hâjib medifinisikan qiyas sebagai berikut: [177]

مساوة فرع لأصل فى علة حكمه

---

[175] *Ibid*, 104.

[176] Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh* Jilid *1* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 147; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 107.

[177] *Ibid*; Sayf al-Dîn al-Âmidi, *al-Ihkâm*, juz 3 273*;* Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh, 146.*

"Penyamaan (*musâwah*) kasus serupa dengan kasus asal berdasarkan sebab ketetapan hukumnya"

Penggunaan terminologi baru terhadap qiyas ini mengandung arti bahwa qiyas itu sebenarnya bukanlah karya mujtahid, karena pada dasarnya hukum *far'* itu sama dengan hukum *ashl*, meskipun tidak ada mujtahid yag mengqiyaskan *far'* kepada *ashl*. Kesamaan itu kalau digunakan secara mutlak, maka keberadaannya akan difahami secara sama, terlepas apakah kesamaan itu sesuai dengan pandangan mujtahid atau tidak.[178]

Definisi qiyas model al-Âmidi dan Ibn al-Hâjib ini, selanjutnya banyak mempengaruhi ulama ushul kemudian, semisal al-Qâdhi 'Âḍd al-Dîn al-Îji (w. 756 H),[179] Taftâzâni (w. 791 H), Ibn al-Humâm (w. 861 H), dan Ibn Amîr al-Hajj. Mereka mendifinisikan qiyas dengan "penyamaan (*musâwah*/ *istiwâ'*) antara kasus baru (*far'*) dengan kasus *ashl*". Maka, implikasinya adalah bahwa qiyas merupakan sumber hukum yang berdiri sendiri, yang mengarah kepada kemashlahatan umum, seperti al-Qur'an dan al-Sunnah.[180]

Berdasarkan beberapa definisi yang berbeda ini, menunjukan bahwa definisi qiyas mengalami perberkembangan. Karena qiyas dikembangkan melalui tingkatan-tingkatan, maka menjadi sulit bagi fuqaha untuk sepakat dalam satu definisi. 'Abd al-Mâlik al-Juwayni mengatakan bahwa definisi qiyas yang sebenarnya tidak mungkin dilakukan karena ia terdiri dari berbagai realitas (*haqâ'iq*), seperti *hukm al-ashl* yang abadi, kasus *ashl*, kasus *far'*, dan ratio legis (*'illat*).

4.2.2 Kehujahan Qiyas.

Qiyas sebagai penalaran jernih yang tumbuh dari akal sehat dan hati yang bersih, mendapatkan beberapa tanggapan ulama yang beragam. Pada dasarnya, ulama ushul sepakat akan kebolehan penggunaan dan kehujahan qiyas dalam masalah duniawi, seperti penalaran qiyas dalam hal obat-obatan dan makanan. Ulama ushul juga sepakat atas kehujahan qiyas yang dilakukan oleh Rasulullah semasa hidupnya. Adapun perbedaan mereka adalah dalam hal penggunaan qiyas terhadap hukum syariat (*al-umûr al-syar'iyyah*) yang tidak ada nashnya secara jelas. Secara lebih terperinci, ulama ushul terpetakan menjadi lima golongan dalam mensikapi qiyas sebagai metode penetapan hukum:[181]

---

[178] *Ibid*, 148.

[179] Al-Îji merupakan orang yang pertama kali menggunakan definisi qiyas versi Ibn al-Hâjib. Ia mengikuti Ibn al-Hâjib yang menganggap qiyas sebagai penyamaan (*musâwah*) antara kasus *ashl* dengan kasus *far'* dan berpendapat bahwa qiyas merupakan salah satu sumber hukum. Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 113.

[180] Al-Taftâzâni, *Syarh al-Talwîh 'ala al-Tawdhîh* juz, 2. (Kairo: Dâr al-'Ahd al-Jadîd li al-Thibâ'ah, 1957), 52; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 113.

[181] Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl Fiqh*, juz. 1, 607-9.

a. Pendapat Jumhur ulama ushul, mengatakan bahwa qiyas bisa dijadikan sebagai metode atau sarana mengistinbatkan hukum syara'. Bahkan menurut jumhur, mengamalkan qiyas adalah wajib.[182]
b. Pendapat Imam al-Qaffâl dan Abû al-Huseyn al-Bashri dari Mu'tazilah, bahwa qiyas wajib diamalkan berdasarkan dalil *aqli* dan *naqli*.
c. Pendapat al-Qasâni, al-Nahrawabi, dan Dâwud al-Ashfihâni, bahwa qiyas wajib diamalkan hanya dalam dua hal saja, yaitu; *pertama*, qiyas yang *'illat*nya disebutkan dalam nash baik secara nyata maupun secara isyarat.[183] *Kedua*, Hukum *far'* harus lebih utama dari hukum *ashl*. Misalnya mengqiyaskan hukum memukul orang tua kepada hukum mengatakan "hus" kepada orang tua, karena keduanya sama-sama bersifat menyakitkan.
d. Pendapat Ulama Zhâhiriyyah, termasuk Imam al-Syawkâni, bahwa secara logika, qiyas memang diperbolehkan, tetapi tidak ada satu nash pun dalam al-Qur'an yang menyatakan wajib melaksanakannya.[184]
e. Pendapat Syî'ah Imamiyah dan al-Nazhzham dari Mu'tazilah, bahwa qiyas tidak bisa dijadikan landasan hukum dan tidak wajib diamalkan, karena kewajiban mengamalkan qiyas adalah sesuatu yang bersifat mustahil menurut akal.[185]

> Setelah mengemukakan berbagai pendapat ulama ushul tentang kehujahan qiyas, Wahbah al-Zuhaili, menyimpulkan bahwa beberapa pendapat yang beragam itu dapat dipilah dalam dua kelompok, *pertama*, kelompok yang menerima qiyas sebagai dalil hukum, yaitu mayoriyas ulama ushul fiqh. *Kedua*, kelompok yang menolak qiyas sebagai dalil hukum, yaitu ulama Syi'ah, al-Nazhzham, Zhahiriyyah, dan sebagian Mu'tazilah dari Irak.[186]

Selanjutnya**,** jumhur ulama ushul fiqh yang membolehkan qiyas sebagai salah satu metode dalam menetapkan hukum syara' mengemukakan beberapa alasan, baik dari ayat al-Qur'an, al-Hadits, ijma' maupun logika rasio.

---

[182] Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb al-Subki, *Jam' al-Jawâmi',* jilid. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), 177 ; Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* jilid. 2, 56; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în,* jilid. 1, 32; Ibn Qudâmah, *Rawdhat al-Nadzîr wa Junnah al-Munâdzir,* jilid. 2 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1978), 234.

[183] Contoh qiyas yang '*illat*nya disebutkan adalah Hadits Nabi:

إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام, ليوسع موسعكم على فقيركم

'illat pelarangan menyimpan daging kurban di atas tiga hari tersebut adalah agar orang-orang kaya membagikan dan memberikan daging kurban tersebut kepada faqir miskin, tidak menimbunnya. *'Illat* ini dengan jelas disebutkan oleh Nabi. Baca Nu'mân bin Tsâbit Abî Hanîfah , *Musnad Imâm Abî Hanîfah*, (Beirur: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt), 190.

[184] Muhammad bin Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fuhûl*, 174-8; Ali bin Ahmad al-Qurthubi al-Zhâhiri, *al-Nubadz fi Ushûl al-Fiqh al-Zhâhiri* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1993), 98-100.

[185] Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh al-Ja'fari* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, tt), 290.

[186] Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl Fiqh*, juz. 1, 610; Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* 66-7.

a. al-Qur'an.

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar bolehnya penetapan qiyas, di antaranya adalah:

1). Surat al-Hasyr (59): 2

فاعتبروا يأولى الأبصار (سورة الحشر:2)

"…..maka mengambilah pelajaran wahai kalian semua orang-orang yang mempunyai pandangan atau mata" (QS. 59: 2).

Dalam ayat ini, Allah memerintahkan agar umat Islam menjadikan kisah ini sebagai pelajaran. Mengambil pelajaran dari suatu peristiwa, menurut jumhur ulama, termasuk qiyas. Oleh karena itu, penetapan hukum melalui qiyas adalah boleh, bahkan diperintahkan oleh al-Quran.

2). Surat Ali 'Imrân (3): 13.

إن فى ذالك لعبرة لأولى الأبصار (سورة أل عمران:13)

"Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai mata hati" (QS. 3: 13).

3). Surat Yûsuf (12): 43.

يايها الملأ أفتوني في رءياي إن كنتم للرءيا تعبرون (سورة يوسف: 43)

"Hai orang-orang yang terkemuka: Terangkanlah kepadaku tentang tafsir mimpiku jika kamu dapat manafsirkannya" (QS. 12: 43).

4). Surat al-Nisâ' (4): 59

فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله و الرسول (سورة النساء: 59)

"Jika kalian semua berbeda pendapat dalam hal sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan RasulNya" (QS. 4: 59).

Seluruh ayat ini, secara implisit memerintahkan manusia untuk mencari ibarat atau pertanda, yaitu salah satunya dengan jalan mengqiyaskan. Bahkan dalam surat al-Nisâ' (4): 59, manusia diperintahkan untuk mencari hukum dari hukum Allah dan RasulNya, baik yang tekstual maupun yang kontekstual. Sesuatu yang kontekstual atau implisit itu yang disebut qiyas. Oleh karena itu, secara tidak langsung, manusia ketika menghadapi problem hukum yang tidak ditemui nashnya secara jelas, diperintahkan untuk menggunakan jalan qiyas.

Berdasarkan dalil-dalil ini, maka aplikasi qiyas dalam istinbat hukum merupakan hal yang diperbolehkan, bahkan diperintahkan.

b. al-Sunnah.

Dalil-dalil Hadits yang menjadi dasar diperbolehkannya istinbat hukum menggunakan qiyas banyak sekali. Beberapa di antaranya yang di kutip oleh al-Jashshâsh adalah sebagai berikut:[187]

1). Ketika ditanya tentang pelaksanaan haji yang diwakilkan, Nabi menjawab kepada penanyanya, 'Bagaimana menurutmu, jika ayahmu mempunyai hutang dan kamu membayarnya atas nama dia? Demikian juga, agama Tuhan lebih berhak menerima pembayaran itu".[188]

2). Menurut suatu Hadits, Umar mencium istrinya ketika ia sedang berpuasa. Ketika masalah tersebut dilaporkan kepada Nabi, Beliau mengatakan bahwa mencium istri tidak membatalkan puasa, sebagaimana berkumur tidak membatalkan puasa.[189]

3). Nabi pada awalnya melarang seseorang untuk melakukan ziarah kubur, namun ketika Nabi diperbolehkan oleh Allah menziarahi makam ibunya, maka Nabi membolehkan umatnya untuk berziarah kubur. Dalam hal ini, Nabi mengqiyaskan pembolehan ziarah kubur bagi umatnya dengan pembolehan ziarah kubur baginya.[190]

4). Nabi mengatakan bahwa sisa air dalam bejana yang diminum kucing itu suci. Alasannya karena kucing termasuk binatang yang sering berada di sekitar manusia (*al-thawwâfûn*) sehingga sulit untuk menghindarkannya. Hal ini sama dengan anak-anak dan pelayan yang diperbolehkan memasuki rumah tanpa idzin, kecuali pada tiga waktu yang dilarang oleh QS. An-Nur (24): 58, karena mereka termasuk *al-thawwâfûn,* sehingga mendapat keringanan untuk masuk tanpa idzin.[191]

---

[187] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,,* 41-2; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl Fiqh*, juz. 1, 624-7; Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh 1,*70-1.

[188] Lengkapnya, Hadits tersebut berbunyi demikian:

إن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله, إن فريضة الله فى الحج على عباده أركت إبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يركب, فأحج عنه؟ قال: نعم, لو كان على إبيك دين قضيته .

Lihat Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah,* juz. 2 (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt), 971.

[189] Lengkapnya, Hadits tersebut berbunyi demikian:

عن عمر بن الخطاب قال هششت فقبلت وأنا صائم, فقلت يا رسول الله صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم قال: أرأيت لو تمضمضت من الماء و أنت صا ئم. قلت: لا بأس به, قال فمه.

Lihat al-Imâm al-Hâfizd Abû Dâwud Sulaymân al-Sajistâni, *Sunan Abî Dâwud,* juz. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), 311.

[190] Lengkapnya, Hadits tersebut berbunyi demikian:

قال رسول الله: قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور, فقد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه, فزوروها فإنها تذكر الأخرة

Lihat al-Imâm al-Hâfizh Abî 'خsâ Muhammad bin 'خsâ bin Sûrah al-Tirmîdzi, *Sunan al-Tirmîdzi wa huwa al-Jâmi' al-Shahîh,* juz. 3 (Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Tijâriyah, tt), 370.

[191] Lengkapnya, Hadits tersebut berbunyi demikian:

c. Ijma'

Prinsip qiyas juga dibenarkan oleh praktek sahabat dan tabi'in, melalui ijma'nya. Berdasarkan praktek para sahabat dalam menggali hukum, tidak seorang pun dari kalangan sahabat yang diriwayatkan menolak penggunaan qiyas, juga tidak seorang pun di antara mereka yang ragu untuk menggunakan *far'* atau qiyas dalam masalah hukum. Ini membuktikan bahwa para sahabat sebenarnya sudah sangat akrab dengan pembolehan qiyas dalam istinbat hukum berdasarkan perintah Nabi. Karena jika tidak, mereka tidak akan bersepakat tentang penggunaan qiyas dalam hukum Lebih dari itu, ijma' sahabat tentang keabsahan qiyas itu sendiri merupakan otoritas yang harus ditaati.[192]

d. Logika.

Ulama ushul juga melegitimasi pembenaran qiyas dengan logika akal, beberapa dalil logika yang menjadi dasar pembenaran qiyas adalah:[193]

1). Manfaat dan kepentingan umum adalah tujuan dari hukum Tuhan. Jika dua peristiwa sama, dan salah satunya diungkap oleh ketetapan hukum yang jelas, sedang lainnya tidak, maka tidak logis untuk tidak menerapkan ketetapan yang satu kepada yang lain berdasarkan kesamaan nilainya.

2). Jumlah perintah dan larangan yang didasarkan pada teks al-Qur'an dan al-Sunnah sangat terbatas, sedang peristiwa dan masalah kehidupan tidak terbatas dan tidak pernah berakhir. Karena itu, tidak logis kalau semua masalah harus diungkap oleh perintah yang berdasarkan teks suci semata. Akal menuntut bahwa ketetapan hukum harus diambil dari sumber-sumber dasar melalui penggunaan akal (*ra'y*). Karena itu, qiyas merupakan bentuk penalaran untuk menetapkan hukum bagi masalah-masalah yang baru.

3). Qiyas disetujui secara alamiah dan logis bahwa apa yang berlaku bagi suatu obyek, berlaku juga bagi obyek lain yang sama. Dalam penalaran, para mujtahid mengambil kesimpulan melalui proses ini, seperti melarang minum anggur, diqiyaskan dengan khamer karena sama-sama memabukan.

عن كبشة بنت كعب بن مالك أن أبا قتادة دخل, فسكبت له وضوءا, فجاءت هرة فشربت منه, فأصغى لها الإناء حتى شربت. قالت كبشة: فرأني أنظر إليه. فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ نعم. فقال: إن رسول الله قال: إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم و الطوافات.

Lihat. al-Imâm al-Hâfizh Abû Dâwud Sulaymân al-Sajistâni, *Sunan Abî Dâwud,* juz 1, 19-20.

[192] Amîr 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, jilid. 1 (Kairo: Dâr al-Salâm, 1997), 342-4; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al*-Fiqh, 223-4; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,,* 42. Menurut al-Āmidi, *ijmâ' al-shahâbi* merupakan dalil terkuat yang menunjukan bahwa qiyas boleh diamalkan. Hal ini karena pada masa sahabat sendiri terbukti permasalahan yang didasarkan pada qiyas disepakati secara mutlak. Baca al-Āmidi, *al-Ihkâm,* juz. 3, 120.

[193] Amîr 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh*, jilid. 1, 340-1; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 48; 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-'Ilm, 1978), 58-9.

4.2.3 Jenis-Jenis dan Pembagian Qiyas.

Al-Syâfi'i adalah ahli hukum pertama yang membahas tentang pembagian qiyas. Ia sendiri membagi qiyas ditinjau dari dua aspek, yaitu aspek kekuatan '*illat* yang terdapat pada *ashl* dan *far'* dan aspek jelas tidaknya '*illat*.

a. Qiyas dilihat dari kekuatan *'illat* yang terdapat pada *far'* dan *ashl,* menurut al-Syâfi'i dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu: [194]
   1). Qiyas yang '*illat* hukum cabangnya (*far'*) lebih kuat daripada '*illat* pada hukum *ashl*. Qiyas ini, oleh ulama ushul fiqh Syafi'iyyah disebut dengan *qiyâs awlawi*. Misalnya, mengqiyaskan memukul kepada ucapan "ah". Keharaman pada perbuatan memukul lebih kuat dari pada keharaman ucapan "ah", karena sifat menyakiti yang terdapat pada memukul lebih kuat dari yang terdapat pada ucapan "ah".
   2). Qiyas yang '*illat* pada *far'* sama keadaan dan kekuatannya dengan '*illat* yang ada pada *ashl.* Qiyas seperti ini, disebut oleh ulama ushul Syâfi'iyyah dengan *al-qiyâs al-musâwi*. Misalnya, mengqiyaskan membakar harta anak yatim kepada memakannya secara tidak patut dalam menetapkan hukum haram. Artinya membakar harta anak yatim atau memakannya secara tidak patut adalah sama-sama merusak harta anak yatim dan hukumnya sama-sama haram.
   3). Qiyas yang '*illat* hukum cabangnya (*far'*) lebih lemah dibandingkan dengan *'illat* hukum *ashl*. [195] Qiyas seperti ini, disebut dengan *qiyâs al-adnâ*, seperti mengqiyaskan apel dengan gandum dalam hal berlakunya riba *fadhl*, bila dipertukarkan dengan barang sejenis. Keduanya mengandung *'illat* yang sama, yaitu sama-sama jenis makanan. Memberlakukan riba pada apel lebih rendah dari pada berlakunya hukum riba pada gandum karena *'illat*nya lebih kuat.

b. Pembagian qiyas dari segi kejelasan *'illat*nya, terbagi menjadi dua, yaitu:[196]
   1). *Al-Qiyâs fî ma'na al-ashl*, yaitu qiyas yang '*illat* hukumnya pada *ashl* sesuai dengan '*illat* hukum yang ada pada *far'*. Misalnya mengqiyaskan memukul orang tua kepada ucapan "ah", karena *'illat* menyakiti yang disebutkan dalam nash. Kemudian contoh kedua, mengqiyaskan

---

[194] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, 223.

[195] Ahmad al-Nahrawi membagi qiyas al-Syâfi'i menjadi tiga bagian, yaitu *qiyâs aqwâ, qiyâs musâwi*, dan *qiyâs adl'af*. Ketiga macam qiyas ini sebenarnya sama dengan pembagian qiyas yang lainnya tentang al-Syâfi'i, hanya menggunakan istilah yang berbeda saja. Baca Ahmad Nahrawi 'Abd al-Sallâm, *al-Imâm al-Syâfi'i fi Madzhabihi al-Qadîm wa al-Jadîd: Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ushûluhu wa Fiqhuhu, Ashhâbuhu wa Anshâruhu fi Nasyr Madzâhibihi, Atsaruhu al-Ilmiyyah wa Kutubuhu* (Kairo: Maktabah al-Syabbâb, 1988), 395-9.

[196] Sedangkan menurut Abû Hanifah, qiyas dilihat dari sukar tidaknya '*illat* diketahui, dibagi menjadi *qiyâs jali* dan *khafi*. Menurutnya *qiyâs jali* mencakup *qiyas awlâwi* dan *musâwi*. Sedangkan *qiyâs khafi* mencakup *qiyâs adnâ* dan *istihsân*. Dengan kata lain, *qiyâs khafi* mencakup *qiyâs adnâ* (al-Syâfi'i) dan *istihsân* Hanafi. Baca, Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh*, juz., 1, 465; al-Âmidi, *al-Ihkâm,* juz. 3, 63.

perempuan kepada laki-laki dalam kebolehan qashar salat di perjalanan, karena meskipun terdapat perbedaan jenis kelamin, namun perbedaan itu dapat dikesampingkan.[197]

2). *Qiyâs al-syabah*, yaitu qiyas yang hukum cabangnya (*far'*) diketahui dengan mengqiyaskan kepada salah satu dari beberapa nash yang lebih mirip dengan *far'*.

Pembagian qiyas al-Syâfi'i ini, selanjutnya menjadi pedoman ulama Syâfi'iyyah dalam mengklasifikasikan qiyas.[198]

4.3 Syarat-Syarat dan Rukun-Rukun Qiyas.

Ulama ushul berbeda pendapat dalam merumuskan definisi qiyas, namun secara implisit, mereka mempunyai kesepakatan terhadap rukun-rukun qiyas. Hal ini karena semua definisi yang berbeda tersebut, tetap menekankan pada empat unsur pembentuk qiyas, yaitu kasus yang ditetapkan oleh nash (*ashl*), kasus baru yang akan ditentukan hukumnya (*far'*), sebab hukum (*'illat*), dan hukum yang telah ditentukan oleh nash (*hukm al-ashl*).[199] Ulama ushul selanjutnya memberikan syarat-syarat terhadap masing-masing unsur qiyas tersebut.

4.3.1 *Ashl* atau *Maqîs 'Alayh*.

Ashl [200] menurut ulama ushul adalah obyek (kasus) yang telah ditetapkan hukumnya oleh ayat al-Qur'an, al-Hadits, dan ijma'. Misalnya, kasus pengharaman wisky dengan mengqiyaskannya kepada khamer, maka *ashl* dari kasus ini adalah khamer yang ditetapkan hukumnya melalui nash. Sedangkan *ashl* menurut mutakallimin adalah nash yang menentukan suatu hukum, karena nash inilah yang akan dijadikan patokan penentuan hukum *far'*. Misalnya dalam kasus pengharaman wisky yang diqiyaskan pada khamer, maka yang menjadi *ashl* adalah surat al-Mâ'idah (5): 90-91.[201]

---

[197] Al-Bannâni, *Hâsyiyah al-Bannâni,* 204.

[198] Pembagian qiyas seperti yang dilakukan al-Syâfi'i dilakukan oleh Abd al-Mâlik al-Juwayni, yang kemudian didukung oleh al-Ghazâli dalam *al-Mankhûl*. dan al-Sîrâzi dalam kitab *al-Waraqat*. Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning* 77-8; Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Ushûl* (Damaskus: Maktabah Dâr al-Fikr, tt), 33.

[199] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 101-2; Muhammad Khudhâri Bik, *Ushûl al-Fiqh*, 293

[200] *Ashl* terkadang disebut juga dengan istilah *maqîs 'alayh*, yaitu tempat pengqiyaskan sesuatu, atau disebut juga *mahall al-hukm al-musyabbah bih,* yaitu tempat yang di dalamnya terdapat hukum yang akan disamakan hukumnya kepada tempat lain. Ia suatu saat juga disebut dengan *dalîl al-hukm,* yaitu sesuatu yang memberi petunjuk tentang adanya hukum, atau *hukm al-mahall*, yaitu hukum bagi suatu tempat. Baca Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 165.

[201] Berdasarkan dua pendapat yang berbeda ini, Wahbah al-Zuhayli lebih memilih pendapat fuqaha karena alasan bahasa, yakni secara bahasa *ashl* lebih cenderung kepada arti

Al-Syâfi'i sebagai perumus awal konsep qiyas, tidak memberikan definisi maupun persyaratan detail mengenai *ashl* sebagai rukun dari qiyas. Ia hanya menekankan bahwa qiyas harus diambil berdarkan al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma', yang disebutnya dengan dasar qiyas (*ushûl al-qiyâs*).[202] Meskipun demikian, diakui atau tidak, ulama pasca al-Syâfi'i, banyak yang terpengaruh dengan pendapat-pendapatnya. Artinya, pendapat-pendapat ushuliyyah di kemudian hari, banyak dibangun di atas fondasi pemikiran al-Syâfi'i, termasuk tentang syarat-syarat *ashl* ini.[203]

Al-Jashshâsh (w. 370 H) tidak membahas syarat-syarat ini, meskipun ia membahas sebab hukum (*'illat al-hukm*) secara rinci. Abû Ishâq al-Syîrâzi (w. 476 H) menyebutkan enam syarat, al-Ghazâlî (w. 505 H) dan al-Âmidi (w. 631 H) memberikan enam syarat,[204] sedangkan Ibn Qudâmah (w. 620 H) hanya menyebutkan dua syarat. Kemudian al-Râzi (w. 606 H) dan Ibn al-Hâjib (w. 626 H) memberikan enam syarat, dan al-Baidhâwi (w. 685 H) memberikan lima syarat buat *ashl*. Selanjutnya, dengan berlakunya waktu, syarat *ashl* ini bertambah menjadi dua belas syarat, seperti yang diuraikan oleh al-Syawkâni (w. 1250 H). Berdasarkan perkembangan syarat *ashl* ini, terlihat bahwa fuqaha tidak sepakat tentang jumlah yang pasti mengenai syarat *ashl*, karena sebagian syarat dianggap primer, dan sebagian lain dianggap sekunder. Pada kenyataannya, perbedaan ini terus berlangsung, sehingga sulit diambil kata sepakat dalam hal syarat *ashl* ini. Namun menurut al-Râzi, meskipun ulama berbeda pendapat, ada enam syarat *ashl* yang disepakati, sedangkan selebihnya diperdebatkan.[205] Keenam syarat tersebut, bisa diambil dari sebagian syarat-syarat *ashl* yang ditawarkan oleh al-Ghazâlî dan al-Âmidi, yaitu sebagai berikut:[206]

a. *Ashl* adalah hukum yang telah tetap dan tidak mengandung kemungkinan dibatalkan (*naskh*). Artinya bahwa hukum yang telah dibatalkan (*naskh*) tidak dapat dijadikan dasar pengqiyasan, karena sifat yang merupakan dasar pengqiyasan *ashl* dengan *far'* telah hilang.[207]

---

obyek atau kasus hukum yang disebutkan nash, bukan nash itu sendiri. Baca Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh,* juz. 1, 606.

[202] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Ikhtilâf al-Hadîts,* dalam *Kitâb al-Umm,* vol. 7 (Kairo: Bulaq, 1321 H), 148.

[203] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 122.

[204] Dalam beberapa literatur disebutkan delapan syarat, yang merupakan perluasan dari enam syarat tersebut.

[205] *Ibid*, 128.

[206] Al-Âmidi, *al-Ihkâm*, vol. 3, 278; Abû Hâmid al-Ghazâli, *Syifâ' al-Ghalîl* (Bagdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1971), 635; idem., *al-Mustashfâ*, vol. 2, 87; Nasron Haroen, *Ushul Fiqh,* 73; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 128-137.

[207] Amir 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh*, jilid. 1, 351; Muhammad Khadhâri Bik, *Ushûl al-Fiqh,* 293.

b. *Ashl* harus merupakan hukum yang berdasarkan syara'. Hal ini karena tujuan qiyas adalah mengetahui hukum syara' pada *far'*. Oleh karenanya, kalau *ashl* itu bukan merupakan hukum syara', maka tujuan penggunaan qiyas menjadi tidak tepat.[208]
c. *Ashl* itu bukan merupakan *far'* dari *ashl* lainnya. Artinya qiyas tidak boleh didasarkan pada hasil qiyas, atau dengan kata lain tidak boleh terjadi qiyas ganda. Qiyas ganda ini pernah dilakukan oleh Abû Yûsuf yang membenarkan akad *muzâra'ah* (menyewakan lahan pertanian), berdasarkan pada kebolehan akad bagi hasil *mudhârabah.* Sementara kebolehan *mudhârabah* sendiri merupakan hasil dari pengqiyasan kebolehan akad *musâqah* (menyewakan kebun buah-buahan) yang diperbolehkan oleh Nabi. Dengan demikian, kebolehan *muzâra'ah* didasarkan pada qiyas ganda, atau qiyas yang didasarkan pada hasil qiyas.[209]
d. Hukum yang timbul dari *ashl* harus didukung oleh dalil syar'i yang sah, yaitu nash al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma'. Berdasarkan ini, maka qiyas tidak boleh dilakukan apabila hanya berlandaskan pada penalaran akal atau logika bahasa saja.[210]
e. Sebab ketetapan hukum kasus *Ashl* harus pasti dan tidak ambigu. Hal ini karena *far'* yang akan diungkap oleh *ashl* berdasarkan sebab yang sama. Karena itu, harus diketahui bahwa hukum kasus *ashl* berdasarkan sebab akibat yang pasti dan jelas.
f. Hukum *ashl* tidak keluar dari kaidah-kaidah qiyas. Artinya hukum *ashl* itu selalu bersifat rasional dan tidak terbatas berlakunya dalam kasus-kasus tertentu. Misalnya, hukum bolehnya menyapu sepatu sebagai pengganti mencuci kaki. Dalam kasus ini, tidak boleh berlaku qiyas, karena hukum *ashl* keluar dari kaidah qiyas, yaitu tidak mempunyai kolerasi sebab dengan *far'*.[211]

4.3.2 *Hukm al-Ashl.*

Al-Syâfi'i tidak menjelaskan secara eksplisit tentang pengertian *hukm al-ashl* yang merupakan salah satu unsur qiyas. Ia hanya mengemukakan: "Setiap hukum yang ditetapkan Allah dan Rasul, ditemui petunjuknya dalam ketetapan itu sendiri, bahwa ia ditetapkan berdasarkan suatu makna".[212] Pernyataan al-Syâfi'i tersebut, menunjukan bahwa *hukm al-ashl* adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an dan Rasulullah dalam al-Hadits terhadap suatu peristiwa yang disebutkan dalam nash secara tegas (*lafzhiyyah*)

---

[208] Al-Âmidi, *al-Ihkâm*, vol. 3, 278; Abu Hâmid al-Ghazâli, *Syifâ' al-Ghalîl*, 635; idem, *al-Mustashfâ*, vol. 2, 87; Amir 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh*, jilid. 1, 351.

[209] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 11.

[210] Abû Hâmid al-Ghazâli, *Syifâ' al-Ghalîl*, 635; idem. *al-Mustashfâ*, vol. 2, 87.

[211] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 170.

[212] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, al-*Risâlah*, 223.

dan secara tersirat (*ma'nawiyyah*) yang dijadikan alasan penetapan. Dalam pengertian lain, *hukm al-ashl* adalah hukum yang terdapat pada kasus yang telah ditetapkan oleh Syâri', atau sifat yang melekat pada *ashl,* yaitu *ibâhah, tahrîm, karâhah, wujûb*, atau *nadb*, seperti sifat *tahrîm* yang melekat pada khamer. Berdasarkan pengertian *hukm al-ashl ini*, dapat dipetik beberapa persyaratan:[213]

a. *Hukm al-ashl* sudah ditetapkan dalam nash. Artinya hukum suatu peristiwa sudah disebutkan dahulu oleh Syâri' dalam nash, baik secara eksplisit maupun secara implisit, seperti haramnya khamer yang telah disebutkan dalam nash al-Qur'an.
b. Hukum pada peristiwa *ashl* bisa diterima oleh akal (*ma'qûl al-ma'na*). Persyaratan ini diketahui dari pernyataan al-Syâfi'i bahwa hukum ditetapkan berdasarkan suatu makna. *Hukm al-ashl ma'qûl al-ma'na* ini pada umumnya menyangkut hukum kebendaan dan transaksinya. Ini berarti bahwa hukum-hukum peristiwa yang tidak dapat dirasionalkan *ghayr ma'qûl al-ma'na*, yaitu hukum-hukum yang menyangkut ibadah, tidak boleh dijadikan *hukm al-ashl*.
c. *Hukm al-ashl* bukan merupakan rukhsah. Artinya bahwa ketidakbolehan mengqiyaskan hukum rukhsah, disebabkan ketentuannya dalam bentuk pengecualian yang tidak sejalan dengan kaidah qiyas. Dan setiap hukum yang ditetapkan tidak menurut kaidah qiyas, maka tidak boleh diqiyaskan. Hukum rukhsah yang tidak boleh diqiyaskan itu misalnya kebolehan membasuh sepatu panjang dalam berwudlu sebagai pengganti membasuh kaki. Ketentuan hukum ini merupakan rukhsah dalam bentuk pengecualian dari ketentuan umum yang ditetapkan ayat wudlu. Ketentuan membasuh sepatu panjang itu tidak boleh menjadi sandaran pengqiyasan segala sesuatu yang semakna dengan sepatu laras panjang, seperti sorban, kerudung, dan kaos tangan karena merupakan rukhsah.[214]

---

[213] Sebagian kitab ushul fiqh seperti *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl li al-Ghazâli, al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm li al-Âmidi, Mashâdir al-Ahkâm li Zakariyyâ Shabari, Ushûl al-Fiqh li Abî Zahrah* menggabungkan syarat *ashl* dengan *hukm al-ashl*, tetapi sebagian kitab lain seperti, *Fawâtih al-Rahamût li Ibn 'Abd al-Syakûr dan Jam' al-Jawâmi' li Ibn al-Subki*, memisahkan syarat-syarat antara *ashl* dan *hukm al-ashl*. Digabungkannya *ashl* dan *hukm al-ashl* menurut Sulaiman Abdullah, erat hubungannya dengan keharusan *ashl* mempunyai hukum yang disebutkan nash, karena *ashl* yang tidak mempunyai hukum akan berakibat kevakuman hukum ketika penjelasannya dibutuhkan dalam mengantisipasi peristiwa hukum. Baca Sulaiman Abdullah, "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," *Disertasi* Ilmu Agama Islam (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992/3), 168-9.

[214] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah*, 238. Sedangkan ulama Hanafiyah, membagi bentuk hukum yang tidak boleh diqiyaskan kepada empat bagian, yaitu *pertama*, hukum *khusûsiyyah*, seperti beristri lebih dari empat orang bagi Nabi Muhammad. *Kedua*, hukum *ta'abbudi*, yaitu hukum dalam masalah ibadah. *Ketiga*, hukum rukhsah. *Keempat*, ketentuan hukum yang merupakan pengecualian dari kaedah umum. Baca Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh,* 234.

d. *Hukm al-ashl* bukan merupakan ketentuan khusus yang terdapat petunjuk tentang kekhususannya. Ketidakbolehan qiyas pada hukum khusus disebabkan tidak bisanya akal menangkap alasan ditetapkannya suatu hukum (*ghayr ma'qûl al-ma'na*). Lebih dari itu, apabila dilakukan qiyas, berarti pembatalan terhadap kekhususan yang didasarkan pada nash.[215]

4.3.3 *Far'* atau *Maqîs*.

Far'[216] atau *maqîs*, menurut fuqaha berarti obyek atau kasus baru yang akan ditentukan hukumnya, di mana tidak ada nash atau ijma' yang secara tegas menentukan hukumnya. Misalnya, pengqiyasan keharaman wisky dengan khamer, maka wisky adalah *far'*. Adapun *far'* menurut mutakallimin adalah ketetapan hukum yang harus ditetapkan melalui sebab akibat, bukan obyeknya, seperti kasus haramnya tukar menukar beras yang ukurannya tidak sama. [217]

Sejarah penggunaan istilah *far'*, sama dengan istilah *ashl* yang tidak diketahui siapa pengguna pertamanya, bahkan al-Syâfi'i sendiri tidak menggunakan kata *far'* dalam pengertian kasus baru yang akan diungkap oleh hukum nash. Al-Syâfi'i hanya menggunakan istilah sesuatu (*syay'*) dalam arti *far'* ini.[218]

Ada beberapa syarat *far'* yang dikemukakan oleh fuqaha, sebagian syarat itu disepakati, namun sebagian yang lain tidak disepakati. Ahmad Hasan, mengemukakan bahwa syarat *far'*, seperti yang ditetapkan oleh fuqaha, secara umum ada empat,[219] yaitu:

a. *'Illat* yang terdapat pada *far'* memiliki kesamaan dengan *'illat* yang terdapat pada *ashl*, baik dalam jenis[220] maupun substansinya.[221] Artinya, seluruh *'illat* yang terdapat pada *ashl* terdapat juga pada *far'*. Dan secara kuantitas,

---

[215] Sulaiman Abdullah, "Konsep al-Qiyas," *Disertasi*, 172.

[216] Istilah *far'*, terkadang disebut juga dengan istilah *maqîs*, yakni sesuatu yang akan disamakan hukumnya dengan *ashl*, atau *mahall al-musyabbah*, yaitu tempat yang hukumnya diserupakan dengan yang lain, dan ada juga yang menyebut *hukm al-mahall al-musyabbah,* yaitu hukum dari tempat yang disamakan. Baca Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 166.

[217] Abû al-Husayn al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad,* juz. 2, 703.

[218] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah,* 66.

[219] Ahmad Hasan sebenarnya menyebutkan lima syarat bagai *far'*, tetapi lima syarat tersebut dapat diringkas menjadi empat syarat saja.

[220] Kesamaan *'illat* dalam jenis misalnya, *'illat* pembalasan (*qishâsh*) bagi pelukaan anggota badan, dengan diqiyaskan pada *'illat* pembalasan (*qishâsh*) karena pembunuhan. Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 147.

[221] Kesamaan substansi *'illat* misalnya, kasus keharaman anggur yang diqiyaskan dengan memabukannya khamer. *'Illat* keduanya adalah memabukan, dan memabukan ini merupakan substansi *'illat*. *Ibid*.

'illat pada *far'*, bisa lebih banyak atau seimbang dengan *'illat* yang ada pada *ashl*.[222]

b. *Far'* tidak boleh mendahului *ashl* dalam keberadaannya, karena jika terjadi, maka berarti berlakunya hukum pada *far'* yang mendahului *ashl*, tanpa didasari dalil. Qiyas semacam ini misalnya, mengqiyaskan wudhu kepada tayammum dalam menetapkan kewajiban niat. Wudhu itu lebih dahulu disyari'atkan dari pada tayammum, karena wudhu disyariatkan sebelum hijrah, sedangkan tayammum disyariatkan sesudah hijrah. Selain itu, ditetapkannya tayammum merupakan ganti dari wudhu di saat tidak ada air.[223]

c. Hukum *far'* tidak boleh merupakan perintah yang didasarkan pada nash (*manshûsh 'alayh*). Hal ini karena akan menimbulkan pengqiyasan dari perintah tekstual kepada perintah tekstual lain yang sudah barang tentu tidak sesuai dengan maksud qiyas, yaitu mencari hukum kesamaan terhadap kasus yang tidak ada teksnya berdasarkan kasus yang ada teksnya. Syarat ini disepakati secara bulat oleh ulama salaf.[224]

d. *Far'* harus diungkap oleh nash, meskipun secara umum. Misalnya, hukuman bagi peminum khamer, ditetapkan secara umum oleh nash, tetapi perincian hukumannya, yaitu cambukan 80 kali, ditetapkan dengan dasar qiyas atas hukuman *qadzaf*.[225]

4. *'Illat.*

Jumhur ulama ushul sepakat bahwa qiyas terdiri dari empat unsur, yaitu *ashl, far', hukm al-ashl*, dan *'illat*. Tetapi menurut ulama ushul aliran Hanafiyah, unsur terpenting dan yang wajib menjadi rukun qiyas hanyalah *'illat*. Bahkan menurut mereka, *'illat* itu merupakan qiyas, sedangkan unsur qiyas yang lain, hanyalah sebagai syarat-syarat untuk menentukan suatu hukum. Berdasarkan pengertian ini, maka semakin jelas bahwa *'illat* menempati posisi signifikan dalam proses terjadinya qiyas.[226]

---

[222] Al-Âmidi, *al-Ihkâm*, vol. 3, 53; Abu Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, vol. 2, 89; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 146-7; Amir 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh*, jilid. 1, 356; Muhammad Khadhari Bik, *Ushûl al-Fiqh,* 298; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh,* juz. 1, 643.

[223] Menurut al-Syâfi'i, qiyas seperti ini tidak sah, tetapi menurut al-Ghazâli, pengqiyasan wajibnya niat wudhu terhadap niat tayammum boleh dan sah, karena ada otoritas lain selain tayammum yang mendukung wajibnya niat ketika wudhu. Dalam hal ini, tayammum bukan satu-satunya otoritas bagi kewajiban niat. Baca Abu Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, vol. 2, 70; idem, *Syifâ' al-Ghalîl*, 673-4.

[224] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 149.

[225] *Ibid*, 150.

[226] Dikarenakan begitu penting dan banyaknya informasi yang harus digali dari konsep *'illat*, maka ia ditempatkan dalam sub tersendiri agar pembahasannya lebih jelas, sistematis, dan komprehensif.

4.4 Gambaran Umum Tentang '*Illat*.

4.4.1 Definisi.

'Illat secara etimologi berarti "nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain". Misalnya, penyakit itu dikatakan *'illat*, karena dengan adanya "penyakit" tersebut, tubuh manusia berubah dari sehat menjadi sakit.[227] Terkadang, *'illat* juga diartikan dengan "penyakit", seperti perkataan إعتل فلان yang berarti seseorang itu terkena penyakit.[228]

Sedangkan *'illat* secara terminologi didefinisikan berbeda oleh ulama ushul.[229] Namun berdasarkan berbagai definisi yang berbeda tersebut, Ahmad Hasan, mengklasifikasikan dan meringkasnya menjadi empat definisi. *Pertama*, *'illat* adalah sesuatu yang mempengaruhi ketetapan hukum dengan sendirinya (*mu'atstsir bidzâtih*). Dengan kata lain, *'illat* mempunyai kemampuan menjadikan suatu perintah menjadi wajib atau tidak, bukan atas otoritas Tuhan. Oleh karenanya, *'illat* suatu hukum, bisa ditentukan berdasarkan rasio atau akal budi manusia. Pendapat ini, dinisbatkan kepada mayoritas ulama ushul Mu'tazilah.[230]

Namun, ada juga ulama ushul Mu'tazilah yang berbeda dalam mendefinisikan *'illat*, seperti 'Abd al-Jabbâr yang mendefinisikan *'illat* dengan sesuatu yang menjadi motif (*bâ'its*) ketetapan hukum, dan Abû al-Husayn al-Bashri yang mendefinisikan *'illat* dengan sesuatu yang mempengaruhi ketetapan hukum yang ditetapkan berdasarkan otoritas *Syâri'*.[231]

Kedua, *'illat* adalah suatu penanda ketetapan hukum (*al-mu'ârif li al-hukm*) atau tanda bagi ketetapan hukum ('*alâmah*). '*Alâmah* secara literal

---

[227] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* 76.

[228] Amîr 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh,* jilid. 1, 364; Abu Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, vol. 2, 96.

[229] Ada sembilan terminologi qiyas secara teknis yang didefinisikan oleh para ulama, yaitu; *pertama*, ide atau dasar (*ma'na*) yang menuntut ketetapan hukum. *Kedua*, sesuatu yang berperan sebagai tanda ('*alâmah*) bagi ketetapan hukum nash. *Ketiga*, sesuatu yang menunjukan (*mu'ârif*) ketetapan hukum. *Keempat*, sesuatu yang mempengaruhi (*muatstsir*) dalam ketetapan hukum. *Kelima*, sesuatu yang berperan sebagai motif (*bâ'its*) bagi ketetapan hukum, bukan dengan jalan mewajibkan, tetapi sebagai kebijaksanaan (*hikmah*) atau kebaikan umum (*mashlahah*) yang ditunjukan oleh pemberi hukum ketika memberikan ketetapan hukum. *Keenam*, sesuatu yang meniscayakan ketetapan hukum dengan sendirinya (*mujîb li al-hukm*). *Ketujuh*, sesuatu yang mengharuskan ketetapan hukum bukan dengan sendirinya, tetapi berdasarkan otoritas pemberi hukum. *Kedelapan*, sesuatu yang meniscayakan ketetapan hukum karena watak atau kebiasaannya ('*âdah*). *Kesembilan,* sesuatu yang menarik ketetapan hukum (*jalîbah*). Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 169; Shadr al-Syarî'ah, *al-Tawdhîh,* jilid. 2 (Kairo: Dâr al-'Ahd al-Jadîd li al-Thibî'ah, 1957), 62-3; 'Abd al-Mâlik al-Juwayni, *al-Waraqat* (Damaskus: al-Maktabah al-Hâsyimiyah, tt), 37.

[230] Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 172; al-Isnawi, *Nihâyat al-Sûl,* juz. 3 (Kairo: Mathba'ah al-Tawfîq al-Adabiyyah, tt), 4.

[231] Baca Abû al-Husayn al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad,* juz. 2, 1035-6; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 173-4;'Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî,* juz. 17 (Najaf: Mathba'ah al-Nu'mân, 1972), 185.

berarti tanda (*amârah*) yang menandakan sesuatu, seperti menara yang menandakan masjid. *'Illat* menurut pandangan ini, melambangkan ketetapan hukum nash. Ia hanya berperan sebagai tanda ('*alâmah*) bagi adanya ketetapan hukum yang sebenarnya ditentukan oleh nash. *'Illat* dalam pengertian ini, menunjukan bahwa ada ketentuan hukum bagi kasus tertentu, tetapi ia tidak menyebabkan hukum itu ada, karena yang mempunyai otoritas penyebab hukum hanyalah Allah.[232] Pendapat ini dinisbatkan kepada fuqaha Syâfi'iyyah dan Hanbaliyyah.

Ketiga, *'illat* adalah sesuatu yang mewajibkan (*mujîb*) ketetapan hukum bukan dengan sendirinya, tetapi berdasarkan otoritas Tuhan. Artinya, *'illat* tidak menjadikan sesuatu menjadi wajib dengan sendirinya, seperti yang dipegang Mu'tazilah, tetapi Tuhan yang mewajibkannya, dan kewajiban itu dinisbatkan kepada *'illat* dalam arti kiasan. Definisi ini, dinisbatkan kepada ulama Hanafiyah. Dalam mendefinisikan *'illat*, mereka sering menggunakan istilah mempengaruhi (*mu'atstsir*), mewajibkan (*mujîb*), dan menandakan (*mu'ârif*), namun ketiga istilah itu diartikan dengan makna yang sama.[233]

Keempat, *'illat* adalah motif (*bâ'its*) yang menggerakan pemberi hukum untuk memberikan hukum. Artinya, *'illat* harus mengandung alasan tersembunyi (*hikmah*) yang pantas menjadi tujuan bagi pembuat hukum dalam menentukan hukum. Definisi ini, dinisbatkan kepada al-Āmidi, Ibn al-Hâjib, Shadr al-Syarî'ah, dan Kamâl Ibn al-Humâm.[234]

4.4.2 Syarat-Syarat '*Illat*.

'Illat sebagai unsur paling pokok dalam qiyas mempunyai persyaratan-persyaratan khusus. Persyaratan tersebut, tentu saja tidak lepas dari definisi '*illat* yang dikemukakan oleh ulama ushul. Artinya syarat-syarat tersebut, tergantung pada definisi *'illat* yang dikemukakan oleh siapa, dan dari sudut pandang mana melihat suatu *'illat* hukum. Berdasarkan perbedaan terminologi *'illat*, maka jelas syarat-syarat *'illat* pun diperselisihkan ulama. Paling tidak, ada

---

[232] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 175.

[233] *Ibid*, 179.

[234] Al-Āmidi, *al-Ihkâm,* juz. 3, 289; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 182-3.

24 syarat *'illat* yang diperselisihkan ulama.[235] Namun dari sekian banyak *'illat* tersebut, ada empat syarat *'illat* yang disepakati, yaitu: [236]

a. *'Illat* itu harus jelas, nyata dan bisa ditangkap indera manusia, seperti sifat memabukan dalam khamer dan minuman keras lainnya. Sifat memabukan itu, jelas dapat disaksikan dan dapat dibedakan dengan keadaan sifat lain. Sedangkan jika *'illat* itu tidak jelas dan tidak bisa ditangkap indera manusia, maka sifat seperti itu tidak bisa dijadikan *'illat*. Oleh karenanya, syara' menetapkan sifat lain yang jelas sebagai pengganti suatu *'illat* yang tidak nyata. Contoh sifat yang tidak nyata adalah sifat "suka rela" (*bi al-tarâdhi*) dalam jual beli. Sifat "sukarela" ini tidak bisa dijadikan *'illat* yang menyebabkan pemindahan hak milik dalam jual beli, karean "sukarela" itu masalah batin yang sulit diindera. Oleh karena itu, sifat "sukarela" harus diwujudkan dalam bentuk perkataan ijab dan qabul atau melalui tindakan.[237]
b. *'Illat* itu harus mempunyai sifat terukur (*mundhabathah),* keadaannya jelas dan terbatas. Misalnya, adanya keberatan (*masyaqqah*) dalam perjalanan sehingga membolehkan tidak berpuasa. Pendapat Abû Hanîfah ini, dibantah oleh al-Syâfi'i, menurutnya bahwa *masyaqqah* itu tidak dapat diukur dan

---

[235] Syarat-syarat *'illat* yang diperselisihkan ulama adalah sebagai berikut: *'illat* harus efektif dalam kaitannya dengan ketetapan hukum (*mu'atstsirah fi al-hukm*), *'illat* harus benar (*salîmah*) sehingga ia tidak ditolak oleh nash, *'illat* tidak boleh bertentangan dengan *'illat* yang lebih kuat, *'illat* tidak boleh negatif ('*adami*) bagi ketetapan hukum yang positif (*hukm tsubûti*), *'illat* harus mampu meniadakan ketetapan hukum, *'illat* bukan obyek ketetapan kasus *ashl*, kualitas *'illat* harus diakui (*musallamah*) atau harus ada petunjuk bagi kualitas-kualitas itu, *'illat* harus mewajibkan ketetapan hukum yang sama bagi kasus *ashl* dan *far'*, *'illat* tidak boleh mewajibkan dua ketetapan hukum yang saling bertentangan, *'illat* harus ditentukan secara bersamaan dengan ketentuan ketetapan hukum kasus *ashl*, bukan sesudahnya, kualitas *'illat* harus pasti, cara penentuan *'illat* harus sah, kualitas *'illat* tidak boleh implisit (*muqaddar*), jika *'illat* itu *mustanbathah,* maka tidak berlaku bagi kasus *ashl* dengan menghapuskannya, jika *'illat* itu *mustanbathah,* maka tidak boleh bertentangan dengan sesuatu yang ada pada *ashl*, jika *'illat* itu *mustanbathah,* maka tidak boleh menentukan suatu tambahan bagi nash, jika ada dua *'illat*, maka *'illat* ashl tidak boleh bertentangan dengan *'illat* lain, jika kasus *ashl* bersyarat, *'illat* tidak boleh menjadi sebab penghapusan syarat, dalil yang menunjukan *'illat* tidak boleh mengandung ketetapan hukum kasus serupa, *'illat* tidak boleh mendukung qiyas antara kasus *ashl* positif (*ashl manshûsh bi al-itsbât*) dengan kasus *ashl* yang negatif (*ashl manshûsh 'alai bi al-nafy*), *'illat* harus ada bersamaan, dan *'illat* harus spesifik. Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 189-195; Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât*, 214-217; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 177-181.

[236] Pendapat tentang syarat *'illat* yang disepakati dan diperdebatkan ini, diambil dari Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, seorang doktor ushul fiqh dari al-Azhar. Baca Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 210. Sementara Ahmad Hasan menyebutkan bahwa syarat *'illat* itu ada 26 syarat, dan yang terpenting hanyalah tiga, yaitu *'illat* yang kemungkinan dapat diperluas (*ta'diyyah*), adanya kebersamaan (*thard*), dan *'illat* yang menimbulkan kebalikan ('*aks*). Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 189-195.

[237] Baca Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 210-1; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 175; Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* 83.

ditentukan secara pasti, karena berbeda antara orang satu dengan lainnya. Karenanya, *masyaqqah* tidak dapat dijadikan *'illat* hukum.[238]

c. Adanya kesesuaian antara sifat yang menjadi *'illat* dengan hukum. Adanya kesesuaian antara sifat dengan hukum, menjadikan sesuatu itu rasional dan diterima semua pihak. Misalnya, sakit menjadi *'illat* bolehnya seseorang membatalkan puasa, karena kalau puasa tetap diteruskan, maka akan merusak dirinya, padahal Syâri' melarang manusia merusak dirinya. Kemudian memabukan menjadi *'illat* haramnya khamer, karena khamer dilarang agar manusia terhindar dari kerusakan, sementara memAbukan itu menyebabkan kerusakan, maka *'illat* itu menyebabkan keharaman.

d . *'Illat* harus mempunyai sifat dapat diperluas (*muta'addiyah*). Artinya *'illat* yang ada pada *ashl* dapat diperluas dan diterapkan pada kasus *far'*. Seperti *'illat* menyakiti pada kata-kata "ah" kepada orang tua yang haram hukumnya, dapat diperluas atau ditemukan pula pada perbuatan dan ucapan sejenis yang sama-sama bersikap menyakiti, seperti membentak, memukul dan sebagainya. [239]

4.4.3 Metode-Metode Menentukan Suatu '*illat*.

'Illat menempati posisi penting dalam permasalahan qiyas, karena sangat menentukan ada tidaknya qiyas. Berdasarkan ini, maka ulama begitu antusias untuk memperbincangkannya, terlebih dalam hal bagaiman suatu *'illat* itu ditentukan. Paling tidak, menurut jumhur ulama, ada sembilan metode[240] guna menentukan suatu *'illat* (*masâlik al-'illah*).[241]

Kesembilan cara atau metode penemuan suatu *'illat* hukum itu terbagi dua, yaitu; *pertama*, metode penemuan *'illat* hukum yang disepakati ulama, seperti nash dan ijma. Nash sendiri terbagi menjadi dua, yaitu nash yang eksplisit (*sharîh*), dan nash yang impliit (*al-zhâhir*). *Kedua*, metode penemuan *'illat* hukum yang diperselisihkan ulama, seperti kesesuaian (*munâsabah*),

---

[238] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 211; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 176; Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* 83; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, 239; 'Abd al-Wahhâb al-Khalâf, *Ushûl al-Fiqh,* 65.

[239] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 213; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 176; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 192.

[240] Jumlah metode penentuan *'illat* (*masâlik al-'illat*) diperdebatkan ulama. Jumhur berpendapat ada sembilan cara penemuan *'illat* hukum. Menurut Fakh al-Dîn al-Râzi, ada sepuluh metode penemuan *'illat*. Selanjutnya, menurut al-Âmidi ada tujuh cara, menurut al-Qarrâfi ada delapan cara, al-Baidhâwi ada sembilan cara. Kemudian al-Syîrâzi, al-Ghazâli, al-Bashri, dan Shadr al-Syarî'ah membahas tiga kategori besar cara-cara penentuan *'illat* ini, yaitu nash, ijma', dan istinbat. Lebih dari itu, ternyata fuqaha juga memperdebatkan urutan prioritas penggunaannya. Sebagian mendahulukan nash, seperti al-Syîrâzi, al-Ghazâli, al-Bashri, dan al-Qarrâfi dan sebagian mendahulukan ijma', seperti al-Âmidi, Ibn al-Hâjib, dan al-Syawkâni. Baca Ahmad Hasan, *Legal Reasoning*, 233.

[241] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 225; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh,* jilid. 1, 661.

penyelidikan dan klasifikasi (*al-sabr wa al-taqsîm*), keserupaan (*al-syabah*), kebersamaan (*thard*), perputaran (*dawrân*), dan verifikasi (*tanqîh al-manâth*).[242]

a. Penemuan '*Illat* Berdasarkan Nash.

Penetapan *'illat* berdasarkan nash, berarti *'illat* tersebut ditunjukan oleh nash, baik secara eksplisit (*qath'i*) atau secara implisit (*zhanni*). Beberapa ulama mengistilahkan dengan nash yang jelas (*nash sharîh*) dan nash yang bermakna ganda (*nash zhâhir*).

1). *Nash sharîh*, yaitu lafad yang menunjukan suatu *'illat* dengan pasti tanpa ada kemungkinan makna yang lainnya, seperti kata *li 'illati kadzâ, li sababi kadzâ, li 'ajl kadzâ, likay*, dan sebagainya. Firman Allah yang menunjukan *'illat* tersebut di antaranya adalah:

- **من أجل ذالك كتبنا على بنى إسرا ئيل (سورة المائدة: 32)**

"Oleh karena itu (pembunuhan) Kami tetapkan hukum bagi Bani Israil" (QS. 5: 32).

- **(كيلا يكون دولة بين الآغنياء منكم (سورة الحشر: 7**

"…supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.." (QS. 59: 7).

Pada QS al-Mâ'idah (5): 32 ini, lafad *min ajl dzâlik* menunjukan sesuatu yang pasti dan tidak bisa dipungkiri lagi, yaitu sebab pembunuhan dan kemaksiatannya. Arti ini dirujuk dari pengertian ayat sebelum dan sesudahnya. Kemudian lafad *kay* pada QS al-Hasyr (59): 7 menunjukan menunjukan sebab yang jelas yang dapat difahami dari ayat tersebut dengan pasti, yaitu jangan sampai harta hanya bergerak dan dimiliki orang kaya saja.[243]

2). *Nash zhâhir*, yaitu lafad atau huruf yang menunjukan arti *'illat*, dan mempunyai kemungkinan makna lain, atau lafad yang mempunyai makna lebih dari satu pengertian, yang salah satu pengertiannya itu berfungsi sebagai *'illat*. Lafad atau huruf khusus tersebut adalah:

a). Huruf *lâm*, seperti firman Allah dalam surat al-Isrâ' (17): 78:

- **(أقم الصلوة لدلوك الشمش (سورة الإسراء: 78**

"Dirikanlah salat karena tergelincirnya matahari….." (QS. 17: 78).

---

[242] *Ibid*, 233-4.

[243] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 225-6; Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh,* 190-1:

b). Huruf *bâ'*, seperti firman Allah dalam surat Al-Nisâ' (4): 160:

- **(فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليكم الطيبات أحلت لهم (سورة النساء: 160**

"Maka disebabkan kedhaliman orang-orang Yahudi, kami haramkan atas mereka memakan makanan yang baik-baik, yang dahulunya dihalalkan bagi mereka.." (QS. 4: 160).

c). Huruf *inna.* seperti firman Allah dalam surat Yûsuf (12): 53:

- **إن النفس لأمارة بالسوء (سورة يوسف: 53)**

"..karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan" (QS. 12: 53).

d). Huruf *an*, seperti firman Allah dalam surat al-Qalam (68): 14:

- **(أن كان ذا مال و بنين (سورة القلم: 14**

"Karena dia mempunyai banyak harta dan anak" (QS. 68: 14).

b. Penemuan '*Illat* Berdasarkan Ijma'.

Ijma' sebagai salah satu *masâlik* berarti ijma' itu menjelaskan *'illat* dalam hukum yang disebutkan pada suatu nash. Metode ini merupakan metode yang disepakati mayoritas ulama.[244] Ijma' sebagai *masâlik al-'illat* ini dibagi menjadi dua, yaitu; *pertama*, ijma' terhadap eksistensi suatu *'illat*. Artinya ulama sepakat terhadap *'illat* tertentu dalam suatu kasus hukum. Misalnya kesepakatan ulama terhadap sifat kekanak-kanakan (*al-sighar*) sebagai *'illat* penunjukan wali untuk mengurus harta anak kecil. Allah berfirman dalam surat al-Nisâ' (4): 6 sebagai berikut:

- **وابتلواااليتامى حتى إذا بلغواالنكاح فإن أنستم منهم رشدا فادفعواإليهم أموالهم (سورة النساء: 6)**

"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas, maka serahkan kepada mereka harta-harta mereka" (QS. 4: 6).

Menurut ayat ini, harta tidak boleh diserahkan kepada anak-anak hingga mereka mencapai kedewasaan berfikir. Artinya, semasa anak-anak harus ada

[244] Ada sekelompok ulama menentang metode ijma' sebagai penentuan suatu *'illat* hukum. Alasannya karena ijma' yang dilakukan berarti bukan ijma', sebab hanya dilakukan oleh ulama penganut qiyas, sedangkan ulama penentang qiyas sama sekali tidak ikut melakukan ijma'. Berdasarkan ini, maka al-Syawkâni dan al-Ījī menolak ijma' sebagai *masâlik al-'illat.* Baca Muhammad bin 'Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fukhûl* (Kairo: Dâr al-Nahdlah, 1347 H), 184.

wali yang mengurus dan membagikan hartanya. Dalam hal ini, ulama sepakat bahwa *'illat* harus adanya wali itu karena adanya sifat kekanak-kanakan (*al-sighar*) yang masih melekat pada seorang anak kecil.[245]

Kedua, ijma' terhadap adanya *'illat* pada suatu kasus hukum, namun berbeda dalam menentukan hakekat *'illat*nya. Misalnya kesepakatan ulama terhadap adanya *'illat* dalam riba, tetapi mereka berbeda pendapat tentang *'illat* apa yang melatarbelakanginya. Dalam Hadits disebutkan:[246]

الْوَرِقُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالشَّعِيرُبِالشَّعِيرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاء

"Rasulullah s.a.w telah bersabda: Perak ditukar dengan emas adalah riba kecuali diserah dan diterima pada waktu yang sama. Gandum ditukar dengan gandum adalah riba kecuali diserah dan diterima pada waktu tersebut. Kurma ditukar dengan kurma juga adalah riba kecuali diserah dan diterima pada waktu yang sama".

Ulama sepakat terhadap adanya *'illat* yang menyebabkan ribanya tukar menukar emas, gandum, kurma, dan kacang. Namun mereka berselisih dalam hal *'illat* apa apa yang menyebabkanya.

c. Penemuan '*Illat* Berdasarkan *al-Sabr wa al-Taqsîm*.

Al-Sabr atau *al-misbâr* artinya mengukur atau menguji beberapa sifat yang terdapat dalam suatu hukum. Sedangkan *al-taqsîm* berarti memilah-milah semua kemungkinan yang dianggap *'illat* hukum setelah menghimpun sifat-sifat yang patut dijadikan *'illat*. Berdasarkan ini, maka *al-sabr wa al-taqsîm* adalah meneliti kemungkinan sifat yang terdapat dalam *ashl*, kemudian menyingkirkan sifat-sifat yang tidak pantas menjadi *'illat*, sehingga hanya tersisa sifat yang benar-benar *'illat* suatu hukum. Cara ini dilakukan bila terdapat nash yang menjelaskan hukum syariat tentang suatu kejadian, tetapi tidak ada nash atau ijma' yang menyebutkan *'illat* hukumnya.[247]

Metode *al-sabr wa al-taqsîm* dalam istilah logika disebut juga dengan proposisi bersyarat terpisah (*al-syarth al-munfashil*) yang sejenis dengan silogisme. [248] Ia digunakan untuk menemukan sebab-sebab rasional ('*ilal*

---

[245] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 233; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,*

[246] Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Nayl al-Awthâr,* juz. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 205

[247] Muhammad Salâm Madzkûr, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1976), 162-3.

[248] Abû Hâmid al-Ghazâli, *Mi'yâr al-'Ilm* (Kairo: Maktabah al-Jund, 1973), 89.

aqliyyah) dalam persoalan-persoalan rasional (*ma'qûlât*).[249] Misalnya, hukum riba fadhal yang terdapat dalam Hadits:[250]

البر بالبر و الشعير بالشعير.....

"Termasuk riba adalah tukar menukar gandum dengan gandum dan kedelai dengan kedelai yang tidak sama.."

Pada Hadits ini, Rasulullah mencontohkan riba fadhal dengan tukar menukar gandum atau kedelai, dengan tidak menyebutkan *'illat* ribanya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Selanjutnya mujtahid menggunakan metode *al-sabr wa al-taqsîm* mengumpulkan *'illat-'illat* tersebut, seperti *'illat* sesuatu yang bisa dimakan (*al-tha'm*), ukurannya (*al-kayl*), harta (*mâl*) dan makanan pokok (*iqtiyât*). Selanjutnya dipilah dan dipilih *'illat* yang sesungguhnya, yaitu sesuatu yang bisa dimakan (*al-tha'm*) sebagai *'illat* haramnya riba fadhal.[251]

Imam Baydhâwi membagi *al-taqsîm* menjadi dua, yaitu; *pertama*, *al-taqsîm al-hashîr*, yaitu *al-taqsîm* yang secara tegas menetapkan suatu *'illat* dan membuang atau meniadakan *'illat* yang lainnya. Seperti dalam contoh riba fadhal tersebut, ditetapkan dengan jelas bahwa *'illat* riba adalah *al-tha'm*, dan membuang *'illat* lainnya, yaitu ukurannya (*al-kayl*), harta (*mâl*) dan makanan pokok (*iqtiyât*).[252] *Kedua*, *al-taqsîm ghayr al-hashîr*, yaitu *al-taqsîm* yang tidak memastikan penetapan dan pengingkaran terhadap *'illat* secara jelas. Artinya kesemua *'illat* yang terkumpul, seperti *al-tha'm*, *al-kayl*, *mâl* dan *iqtiyât* itu memungkinkan semuanya menjadi *'illat* riba, namun yang lebih tepat dan sesuai adalah *al-tha'm.*[253]

d. Penemuan '*Illat* Berdasarkan *Munâsabah*.

Munâsabah secara etimologi berarti sesuai. Sedangkan secara terminologi ushul berarti kesesuaian antara sifat atau sebab hukum dengan kasus hukum dalam rangka menciptakan kebaikan (*jalb al-mashlahah*) dan menolak kerusakan (*dar' al-mafsadah*) bagi manusia. Misalnya sifat memabukan, merupakan sifat atau sebab yang sesuai dalam pengharaman

---

[249] Al-Juwayni, *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh* vol a (Istanbul: Ahmed Press, 1321H), 73.

[250] Muhammad bin 'Ali al-Syaukâni, *Nayl al-Awthâr,* juz. 4, 205.

[251] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 239; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, 196-7;* Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 331; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh,* jilid. 1, 671-3.

[252] Syâfi'iyyah memilih *al-tha'm* sebagai *'illat* riba fadhal, sedangkan Hanafiyyah memilih ukuran (*al-kayl*) sebagai *'illat* riba fadhal. Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 331.

[253] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 240; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 333.

khamer demi kemaslahatan manusia.[254] *Munâsabah* disebut juga dengan istilah *ikhâlah*, yaitu merenungkan dan menyimpulkan suatu sifat sebagai *'illat* hukum, dan *takhrîj al-manâth*, yaitu mengeluarkan *'illat* hukum dari *ashl* dengan jalan penyesuaian.[255]

Ulama berbeda pendapat dalam mensikapi metode *munâsabah* ini. Ulama Hanafiah dan Syâfi'iyyah berpendapat bahwa *munâsabah* dapat menjadi *'illat* apabila didukung oleh nash atau ijma'. Sedangkan menurut ulama Mâlikiyyah dan Hanâbilah, *munâsabah* dapat menjadi *'illat*, meskipun tidak didukung oleh nash atau ijma'. Menurut mereka, apabila *munâsabah* dan hukum terdapat keterkaitan yang sesuai, maka sudah dapat dijadikan *'illat* hukum.

Munâsabah, dilihat dari segi kelayakannya sebagai *'illat* hukum, menurut ulama ushul terbagai menjadi tiga macam, yaitu;

1). *Al-munâsib al-mulghâ*, yaitu sifat yang menurut mujtahid mengandung kemaslahatan, tetapi ada nash hukum yang menolaknya. Misalnya, menetapkan kafarat puasa dua bulan berturut-turut bagi orang kaya yang melakukan hubungan suami istri di siang bulan Ramadhan. Fatwa kafarat puasa ini dilakukan oleh Yahyâ bin Yahyâ al-Laytsi terhadap Khalifah 'Abd al-Rahmân bin Hakkâm yang menjima' istrinya di siang bulan Ramadham. Ia memfatwakan agar khalifah melakukan kafarat puasa dua bulan berturut-turut, sementara dalam Hadits disebutkan urutan pertama dari kafarat adalah membebaskan budak bukan puasa dua bulan. Yahyâ al-Laytsi berpendapat, jika khalifah yang kaya raya tersebut diperintahkan membayar kafarat dengan membebaskan budak, maka baginya mudah sekali dan tidak ada nilai "kejeraan" sebagai tujuan dari kafarat, sehingga mudah sekali mengulanginya. Berbeda dengan puasa dua bulan berturut-turut yang jelas akan menjerakannya. Kemaslahatan menurut Yahyâ al-Laytsi ini disebut *al-munâsib al-mulghâ.*[256]

2). *Al-Munâsib al-Mu'tabar*, yaitu *munâsabah* yang didukung oleh nash syara', dalam arti sifat *munâsabah* itu dipergunakan syara' sebagai *'illat* dalam hukum. *Al-Munâsib al-Mu'tabar* ini terbagi menjadi empat macam, yaitu; *pertama*, sifat yang menjadi *'illat* itu terdapat pada materi hukum, seperti sifat memabukan yang terdapat dalam khamer. *Kedua*, jenis sifat yang menjadi *'illat* itu terdapat pada jenis hukum, seperti sifat memberatkan (*masyaqqah*) bagi wanita haid sehingga boleh meninggalkan shalat. Hal yang sama juga terdapat pada bolehnya meringkas shalat karena perjalanan jauh (*safar*) yang mendatangkan *masyaqqah*. *Ketiga*, materi sifat yang

---

[254] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 77; Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 234.

[255] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh,* 89; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 250.

[256] Mushthafâ Sa'îd al-Haqq, *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1985), 553; Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 235.

menjadi *'illat* terdapat dalam jenis hukum, seperti hak perwalian dalam nikah. Menurut mujtahid, *'illat* perwalian dalam nikah karena "sifat kekanak-kanakan" (*shighar*). Selanjutnya *'illat* ini dicari bandingannya dalam hukum lain. Ternyata ada juga hukum lain yang menjadikan "sifat kekanak-kanakan" (*shighar*) sebagai *'illat*, yaitu perwalian dalam masalah harta. Oleh sebab itu, materi sifat yang menjadi *'illat* itu terdapat pula dalam jenis hukum lain. *Keempat,* jenis sifat yang menjadi *'illat* itu terdapat dalam jenis hukum, seperti bolehnya menjama' shalat karena hujan. Hal ini karena hujan dianggap mendatangkan *masyaqqah*. Selanjutnya, ditemukan pula bahwa *safar* menjadi *'illat* diperbolehkannya menjama' shalat. Hal ini karena *safar* dianggap mendatangkan *masyaqqah*. Hujan dan *safar* sama-sama berada dalam satu jenis sifat, yaitu *masyaqqah*.[257]

3). *Al-Munâsib al-Mursal,* yaitu suatu sifat yang tidak didukung secara rinci oleh nash, tetapi juga tidak ditolak, namun sifat ini mengandung suatu kemaslahatan. Pada *al-munâsib al-mursal* inilah ulama berbeda pendapat tentang boleh tidaknya menjadi *'illat* hukum. Menurut Mâlikiyyah dan Hanâbilah, sifat seperti ini dapat dijadikan sebagai *'illat*, dengan alasan bahwa meskipun sifat ini tidak didukung oleh nash secara rinci dan eksplisit, namun didukung secara global dan implisit.[258] Sedangkan menurut Hanafiyyah dan Syâfi'iyyah, sifat ini tidak dapat dijadikan *'illat* hukum, karena tidak didukung secara terperinci dan eksplisit oleh nash.[259]

e. Penemuan '*Illat* Berdasarkan *Tanqîh al-Manâth.*

Tanqîh al-manâth terdiri dari dua kata, yaitu *tanqîh* dan *manath*. Secara bahasa *tanqîh* berarti meluruskan sesuatu dan memurnikan dari selainnya, dan *manath* berarti tempat menggantungkan dan mengikatkan hukum, yang berarti adalah *'illat*. Kemudian secara terminologi *tanqîh al-manâth* berarti upaya seorang mujtahid dalam menentukan *'illat* dari berbagi sifat yang kemungkinan dijadikan *'illat* oleh Syâri', dengan cara meneliti kepantasan dan menyingkirkan yang lainnya.[260] Misalnya, menjadikan senggama di siang Ramadhan sebagai *'illat* adanya kafarat memerdekakan budak. Seorang mujtahid melihat bahwa nash hadits yang membicarakan kafarat bersenggama di siang Ramadhan, mengisyaratkan beberapa sifat yang bisa dijadikan *'illat* dalam kasus ini, seperti pelakunya orang Arab, orang yang disenggamai adalah istrinya, dan senggama dilakukan di siang bulan Ramadhan.

---

[257] *Ibid*, 236-7.

[258] Al-Ghazâli juga menerima *al-munâsib al-mursal* dengan syarat bahwa kemaslahatan yang ditimbulkan bersifat pasti, dan universal. Baca Abu Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 77.

[259] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 238.

[260] Al-Âmidi, *al-Ihkâm,* juz. 3, 63; Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 245; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh,* juz. 1, 694.

Namun setelah melalui penelitian mendalam disimpulkan bahwa *'illat* kafarat yang sesungguhnya adalah senggama di siang Ramadhan.[261]

Menurut al-Ghazâlî, *tanqîh al-manâth* sebagai metode *masâlik al-'illat* disepakati ulama tanpa terkecuali, bahkan orang yang mengingkari qiyas sekalipun.[262] Kemudian, antara *tanqîh al-manâth* dan *al-sabr wa al-taqsîm* memang ada sedikit kesamaan, yaitu sama-sama meneliti dan membatalkan, sehingga menurut al-Râzi keduanya adalah sama.[263] Namun menurut jumhur ulama, keduanya adalah berbeda; *tanqîh al-manâth* meneliti dan membatalkan sifat-sifat yang sudah disebutkan oleh nash, sedangkan *al-sabr wa al-taqsîm* meneliti dan membatalkan sifat-sifat yang masih dicari kemungkinannya (tidak disebutkan oleh nash).[264]

f. Penemuan '*Illat* Berdasarkan *Thard*.

Al-Thard secara etimologi berarti penyertaan sesuatu kepada sesuatu yang lain. Sedangkan secara terminologi berarti sifat yang sesuai dengan ketetapan hukum, artinya ketetapan hukum ada bersama sifat atau *'illat* dalam semua kasus, kecuali dalam hal-hal yang diperdebatkan.[265] Dalam definisi lain, *al-thard* diartikan dengan penyertaan hukum dengan sifat tanpa adanya titik keserasian antara keduanya. Misalnya, sesuatu yang cair seperti air itu dianggap suci dan sah untuk berwudlu. Tetapi cuka, sop, dan minyak meskipun benda cair, dianggap tidak mencucikan dan tidak sah untuk berwudlu. Hal ini karena sifat cairnya tidak sama dengan air. Air dalam hal ini didefinisikan sebagai zat cair yang berjumlah banyak sehingga jembatan bisa dibangun di atasnya, atau dapat digunakan untuk memancing. '*Illat* cair yang berarti banyak sehingga dapat digunakan untuk memancing ini disebut *thard*. Pernyataan dapat digunakan untuk mancing adalah sifat yang tidak berkaitan dengan bersuci secara langsung, juga tidak sesuai dengannya.[266]

Thard sebagai *masâlik al-'illat* diperdebatkan oleh ulama, mereka terbagi dalam tiga kelompok, yaitu; *pertama*, *thard* sama sekali bukan hujjah. Pandangan ini dipegang oleh jumhur fuqaha dan teolog. *Kedua, thard* adalah hujjah yang mutlak. Pandangan ini dipegang oleh al-Râzi, al-Baydhâwi, dan al-Sîrâfi. *Ketiga*, *thard* diterima dalam dialektika, tetapi secara praktis, ia tidak

---

[261] '*Illat* senggama di siang Ramadhan ini merupakan pendapat ulama Syâfi'iyyah, sedangkan menurut Abû Hanîfah dan Imam Mâlik, *'illat* kafarat adalah kesengajaan membatalkan puasa dengan cara apapun. Baca Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh,* 198.

[262] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 55.

[263] Al-Râzi, *Irsyâd al-Fukhûl,* 222.

[264] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 246.

[265] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 308.

[266] Al-Âmidi, *al-Ihkâm,* juz. 3, 426; Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 82.

dapat dijadikan sandaran dalam memberikan fatwa. Pendapat ini dipegang oleh al-Karkhi.[267]

g. Penemuan '*Illat* Berdasarkan *Syabah*.

Syabah secara bahasa berarti kesamaan atau keserupaan. Adapun secara terminologi, *syabah* diartikan dan digunakan dalam tiga makna, yaitu; *pertama*, *syabah* mempunyai arti menyamakan sesuatu kepada yang lain karena keserupaan bentuknya. Misalnya, menyamakan kuda dengan keledai dalam kaitannya dengan permasalahan zakat. Artinya, ketika keledai tidak dikenai zakat, maka kuda pun juga tidak dikenai zakat, karena sama bentuknya. *Kedua*, *syabah* berarti qiyas berdasarkan keserupaan dalam hal makna (*qiyâs al-syabah*), seperti mengqiyaskan wajibnya niat wudhu dengan wajibnya niat tayammum, karena keduanya (wudhu dan tayammum) merupakan hal yang sama, yaitu bersuci (*thahârah*).[268] *Ketiga*, *syabah* merupakan kualitas yang menyerupai *'illat* (*al-washf al-syabahi*).[269]

Ulama berbeda pendapat mengenai kehujahan *syabah* sebagai metode *masâlik al-'illat*. *Pertama*, *syabah* bisa dijadikan hujjah sebagai *masâlik al-'illat*. Pendapat ini dipegangi oleh jumhur Mâlikiyyah, Syâfi'iyyah, dan sebagian ulama Hanafiyah serta Hanâbilah. *Kedua*, *syabah* tidak bisa dijadikan metode *masâlik al-'illat*. Ini merupakan pendapat Qâdhi Abû Bakr al-Bâqilâni, Abû Manshûr al-Marwazi, Abû Ishâq al-Marwazi, Abû Ishâq al-Syîrâzi, Abû Bakr al-Shîrafi, dan Abû Thayyib al-Thabari.[270]

h. Penemuan '*Illat* Berdasarkan *Dawrân*.

Dawrân secara etimologi berarti perputaran atau rotasi. Sedangkan secara terminologi adalah tetapnya hukum dikarenakan adanya sifat tertentu, dan tidak adanya sifat tersebut menetapkan pula tidak adanya hukum. Jadi ada atau tidaknya suatu hukum tergantung sifat yang diikuti. Berdasarkan term ini, maka metode *dawrân* tergantung pada metode *thard*, yaitu adanya sifat ketika adanya hukum dan '*aks*, yaitu hilangnya sifat ketika hilangnya hukum.[271] Contoh metode *dawrân* adalah adanya sifat memabukan pada anggur, yang menjadikan adanya hukum haram dan sifat tidak memabukan anggur yang menyebabkan tidak adanya hukum haram. Adanya perputaran sifat (memabukan dan tidak) inilah yang disebut dengan istilah *dawrân*.[272]

---

[267] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,*309-10; Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 242-3.

[268] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,*295; Abû Hâmid al-Ghazâli, *Syifâ' al-Ghalîl*, 327-8.

[269] Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 294.

[270] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,*241.

[271] Berdasarkan ini pula, al-Âmidi dan Ibn al-Hâjib menyebut metode *dawrân* dengan istilah *thard* dan '*aks*. *Ibid*, 315.

[272] Al-Isnawi, *Nihâyat al-Sûl,* juz. 3, 31.

Ulama berbeda pendapat mengenai kehujahan *dawrân* sebagai metode penemuan *'illat* hukum. Mereka terbagi menjadi tiga kelompok,[273] *pertama*, sebagian golongan Mu'tazilah, mereka berpendapat bahwa *dawrân* secara pasti dapat menunjukan sebab akibat suatu kualitas tertentu.[274] *Kedua*, Jumhur ulama, seperti Abû Ishâq al-Syîrâzi, Abû Bakr al-Bâqilâni, al-Isnawi, al-Subki, Syâfi'iyyah Irak, dan fuqaha Mâlikiyyah, mereka berpendapat bahwa *dawrân* kemungkinan dapat menunjukan suatu *'illat* hukum, dengan syarat tidak ada kualitas lain yang menandinginya.[275] *Ketiga*, ulama seperti al-Ghazâlî, al-Âmidi, Ibn al-Hâjib, Abû Manshûr, dan Ibn al-Sam'âni, mereka berpendapat bahwa *dawrân* tidak mengandung kepastian dan kemungkinan untuk menentukan *'illat* hukum jika berdiri sendiri. Hal ini, karena ia bukan metode untuk memastikan *'illat* hukum kecuali jika bergabung dengan metode lain yang diakui fuqaha[276].

[273] Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât,* 244.

[274] *Ibid*

[275] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 316; Al-Isnawi, *Nihâyat,* juz. 3, 52; al-Râzi, *al-Mahshûl* vol. B, 210

[276] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 80-1; al-Âmidi, *al-Ihkâm*, juz. 3, 430; Abu al-Husayn al-Bashri, *al-Mu'tamad,* juz. 2, 784

BAB V
PERKEMBANGAN QIYAS SEJAK ZAMAN AL-SYAFI'I HINGGA KONTEMPORER

5.1 Sejarah Kronologis Pertumbuhan Qiyas.

Qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum, secara kronologis historis dipetakan menjadi dua kelompok, yaitu; *pertama*, qiyas sebelum masa al-Syâfi'i, yaitu formulasi qiyas yang belum baku, ia masih dalam bentuknya yang bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat yang ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning)* ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).[277] Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû Hanîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*. *Kedua*, qiyas pada masa al-Syâfi'i dan setelahnya, yaitu qiyas yang sudah terkodifikasi dan terformulasikan dengan baku dalam *al-Risâlah*. Qiyas model ini mempunyai syarat-syarat yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan "tunduk" di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma.[278] Qiyas model ini dimulai pada masa al-Syâfi'i, yang diformulasikanya pertama kali dalam *al-Risâlah* hingga ulama ushul sekarang.

5.1.1 Qiyas sebelum al-Syâfi'i.

Sumber hukum Islam yang paling mendasar pada tahap awal perkembangan Islam adalah al-Qur'an, yang kemudian diperinci dan ditafsirkan oleh al-Sunnah. Pada tahap selanjutnya, setelah Rasulullah wafat dan permasalahan hukum semakin meningkat, maka dibutuhkan penalaran dan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan tersebut, yang dikenal dengan istilah ijtihad. Dalam periode awal, *ra'y* merupakan alat pokok ijtihad, yang mendahului pertumbuhan prinsip qiyas dan istihsan yang lebih sistematis. Ia

---

[277] Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), 5. Lebih jauh Ibn Qayyim mengatakan bahwa qiyas pada masa awwal (*ra'y*) adalah suatu keputusan yang dicapai oleh seorang mujtahid setelah melakukan pemikiran, perenungan, dan pencarian sungguh-sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan. Dengan kata lain, *ra'y* berarti keputusan yang diyakini pasti diambil oleh wahyu seandainya masih turun, atau oleh Rasulullah seandainya beliau masih ada. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în 'an Rabb al-'Alâmîn,* juz. 1. (New Delhi: Asyraf al-Mathâbi', 1313 H), 23.

[278] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 137.

merupakan cara membuat keputusan yang bijaksana dan cermat yang disinari semangat kearifan dan keadilan Islam.[279]

Penggunaan *ra'y* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang tidak diungkap oleh nash merupakan hal yang tidak terelakan pada masa pembentukan Islam. Selama masa tersebut, orang-orang mengambil jalan *ra'y* untuk mencari jawaban atas masalah-masalah yang baru timbul dalam masyarakat. Penggunaan *ra'y* sebagai alat qiyas pada masa-masa sebelum al-Syâfi'i, sesungguhnya sangat sederhana dan digunakan dalam bentuknya yang paling dasar. Ia tidak dibatasi dengan syarat-syarat yang begitu ketat, sehingga tidak semua orang dapat mengqiyaskan dan semua kasus dapat diqiyaskan. Pada al-Qur'an sendiri misalnya, penalaran yang didasarkan pada kesamaan kasus-kasus yang serupa, sering dilakukan hanya dengan menggunakan kata-kata *matsal*, *mitsl*, dan *ka* untuk menunjukan persamaan antara berbagi hal, tanpa persyaratan yang begitu ketat. Penalaran dalam al-Qur'an ini pada akhirnya, mempunyai andil bagi lahirnya gagasan tentang qiyas .[280]

Qiyas dalam bentuk *ra'y* yang sederhana, juga berlaku pada al-Sunnah. Rasulullah diceritakan pernah mengqiyaskan hukum mencium istri dalam keadaan puasa dengan hukum berkumur-kumur bagi orang yang berpuasa. Jika berkumur tidak membatalkan puasa, maka mencium istri pun tidak membatalkan puasa. Nabi juga pernah mengqiyaskan tidak najisnya air yang dijilat kucing karena seringnya berada di sekitar manusia (*al-thawwafûn*), dengan bolehnya anak-anak dan pelayan masuk rumah tanpa memperoleh izin kecuali pada tiga waktu terlarang (QS. 24: 58). Dalam qiyas bahasa (*lughawi*) Nabi ini, kucing disebut dengan *al-thawwafûn,* sedangkan anak dan pelayan, disebut juga oleh al-Qur'an dengan *al-thawwafûn.*[281]

Penggunaan *ra'y* atau qiyas dalam penetapan suatu hukum juga dilakukan oleh Umar bin Khaththâb. Bahkan *ra'y* digunakan dalam masalah yang sudah ditegaskan oleh nash. Ijtihad Umar bin Khaththâb misalnya, menunjukan bahwa peran *ra'y* begitu signifikan dalam menentukan suatu hukum. Menurut Muhammad Khudhâri Bik, Umar merupakan salah satu sahabat yang banyak melakukan penalaran *ra'y* dengan jalan qiyas.[282] Beberapa

---

[279] *Ibid*, 115.

[280] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în,* juz. 1, 23.

[281] Menurut Al-Sarakhsi, Hadits tersebut memberikan contoh keabsahan qiyas yang didasarkan pada nilai dan sebab perintah. Melalui Hadits ini, Nabi mengajarkan kaum muslimin untuk melakukan qyas dan menggunakan *ra'y* dalam istinbat hukum terhadap situasi yang baru. Al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi,* juz. 2 (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1954), 130.

[282] Baca Muhammad Khudhâri Bik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960), 114; Sedangkan menurut Abû Zahrah, ijtihad Umar banyak berlandaskan pada maslahah umum, yaitu menjaga kebaikan manusia di dunia dan akhirat. Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arâbi, tt), 23; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în,* jilid 1, 91. Sementara, Muhammad Salâm Madzkûr mengelompokan metode ijtihad sahabat ke dalam tiga bagian, yaitu istihsan, maslahat, dan tafsir

penalaran Umar di antaranya adalah penangguhan tasaruf zakat pada muallaf,[283] pembatalan pembagian rampasan perang, tidak diberlakukannya potong tangan bagi pencuri, melakukan ta'zir dengan seratus kali cambukan, pengucapan talak tiga sekaligus dihitung tiga, dan memerdekakan *umm al-walad*.[284] Selanjutnya, Ali bin Abî Thâlib juga banyak melakukan ijtihad dengan metode qiyas, seperti mengqiyaskan hukuman orang yang meminum khamar dengan hukuman orang yang melakukan tuduhan zina.[285]

Kemudian pengamalan qiyas sebagai sebuah penalaran hukum yang umum dan liberal, semakin memasyarakat pada masa tabi'in. Madzhab Irak yang diwakili oleh Abû Hanîfah, dan kedua muridnya, Abû Yûsuf dan al-Syaybâni, banyak mengeluarkan fatwa-fatwa yang berdasarkan para otoritas *ra'y*, meskipun tetap menggunakan nash. Abû Yûsuf misalnya, membenarkan akad *muzâra'ah* (menyewakan lahan pertanian), berdasarkan pada kebolehan akad bagi hasil *mudhârabah.* Sementara kebolehan *mudhârabah* sendiri merupakan hasil dari pengqiyasan kebolehan akad *musâqah* (menyewakan kebun buah-buahan) yang diperbolehkan oleh Nabi. Dengan demikian, kebolehan *muzâra'ah* didasarkan pada qiyas ganda, atau qiyas yang didasarkan pada hasil qiyas.[286] Jenis penalaran oleh madzhab Irak ini menggambarkan penggunaan *far'* yang liberal dengan cara yang sistematis. Di samping itu, fenomena qiyas ganda ini memperlihatkan bahwa preseden yang menjadi landasan orisinil qiyas, bukan sesuatu yang mutlak, dan lebih dari itu, qiyas bisa saja berupa argumentasi rasional yang bersifat umum.[287]

Fuqaha Madinah ternyata juga banyak menggunakan qiyas dalam artinya yang luas (*ra'y*). Imam Malik sering menggunakan kata-kata seperti *matsal, ka,* dan *bi manzilah* dalam kitab al-Muwaththa'. Contoh qiyas yang dilakukan fuqaha Madinah adalah tidak boleh melakukan ibadah haji atas nama seseorang, sementara ia masih hidup. Ini diqiyaskan dengan tidak bolehnya melaksanakan puasa dan shalat atas nama orang lain.[288] Qiyas ulama Madinah

---

terhadap nash. Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), 22.

[283] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyyah, tt), 238.

[284] Untuk lebih jelasnya, baca Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-41; Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998), 45-9; Tâhâ Jâbir al-Alwani, *Source Methodology;* Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 8; Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 157-8.

[285] Muhammad Salâm Madzkûr, *Mabâhis al-Hukm 'ind al-Ushûliyyîn* (Mesir: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1972), 42; Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Nayl al-Authâr,* jilid. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 154.

[286] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 11.

[287] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 142.

[288] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Kitab al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H), 196-7.

juga dilakukan ketika menetapkan jumlah minimal mas kawin seorang wanita, yaitu seperempat dinar, yang diqiyaskan dengan nilai barang-barang yang dicuri bagi penerapan hukuman had.[289]

Fuqaha Madinah dalam istinbat hukum, juga tidak bisa terlepas begitu saja dari penggunaan *ra'y.* Misalnya, ketika mereka menuturkan Hadits Rasulullah tentang membaca surat panjang pada salat fajar, tetapi mereka tidak mengikuti Hadits ini, karena alasan memberatkan. Berdasarkan contoh-contoh ini, difahami bahwa fuqaha' Madinah juga tidak bisa terlepas dari pengamalan *ra'y.*[290]

Berdasarkan beberapa contoh qiyas yang berkembang pada madzahab hukum awal, ia berarti mengandung aturan kesepadanan, preseden, akal, dan ketetapan hukum yang telah ada. Kesamaan yang sedikit saja dianggap cukup untuk melakukan qiyas bagi mujtahid awal dan tidak ada aturan-aturan yang susah, lagi ketat bagi pelaksanaannya. Lebih dari itu, menurut fuqaha Madinah dan Irak, qiyas bagi mereka pada dasarnya adalah *ra'y*, yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran, dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan Islam. Sementara perbedaan qiyas model Madinah dan Irak hanyalah sedikit, yaitu fuqaha Madinah lebih menekankan pada praktek yang telah diterima secara luas, sedangkan fuqaha Irak lebih menuntut konsistensi penalaran.[291]

Implikasi dari dari pemberlakuan qiyas semacam ini, menimbulkan hukum Islam yang dinamis, liberal, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Hal ini karena hukum Islam tidak harus selalu terpasung dalam bayang-bayang teks dhahir (*haqîqat al-lafzh*) dari al-Qur'an dan al-Sunnah, yang sudah barang tentu hanya memuat sesuatu yang terbatas.

5.1.2. Qiyas Setelah al-Syâfi'i.

Penggunaan *ra'y* yang liberal telah memberikan lahan subur bagi berkembangnya beraneka ragam hukum di masyarakat, tidak jarang satu permasalahan hukum mendapatkan jawaban yang berbeda di tempat yang berbeda. Ibn Muqaffâ menceritakan bahwa perbedaan pendapat tentang hukum telah menimbulkan situasi yang sangat kacau, sehingga sesuatu yang dianggap halal di Hirah, bisa menjadi sesuatu yang haram di Kufah, bahkan lebih dari itu, suatu kasus hukum bisa diangap halal dan haram di satu daerah.[292] Berdasarkan fenomena ini, maka di satu sisi, penggunaan *ra'y* akan memberikan kedinamisan hukum, namun di sisi lain, menimbulkan kekacauan di berbagi

---

[289] Malik bin Anas, *al-Muwaththa'* juz, 2. (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arrabiyyah, 1937), 860.

[290] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 130-1.

[291] *Ibid*, 140.

[292] Baca Ibn Muqaffâ, *Risâlah fi al-Shahâbah,* dalam *Rasâ'il al-Bulaqhâ'* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1954), 126.

daerah karena tidak adanya kesepakatan dan kepastian hukum. Hal inilah yang mendorong beberapa ulama untuk menciptakan kesatuan hukum dan membatasi penggunaan *ra'y.* Salah satu dari beberapa ulama[293] tersebut yang berhasil melakukan pembatasan pengunaan *ra'y* adalah Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, dengan metode qiyasnya.

Al-Syâfi'i memang sengaja memformulasikan qiyas dengan syarat yang ketat, agar membendung penggunaan *ra'y* yang sewenang-wenang oleh madzhab hukum awal. Dan baginya, ijtihad atau penalaran hukum (*ra'y*) yang sah dan boleh dilakukan oleh seorang mujtahid, hanyalah qiyas. Kemudian Al-Syâfi'i memberikan syarat-syarat seseorang boleh melakukan qiyas, yaitu menguasai bahasa Arab dan unsur-unsurnya, seperti nahw, shorof, dan balaghah, mengetahui ajaran-ajaran al-Qur'an, seperti etika Qur'ani, nasikh mansukh, dan lafad umum atau dan khusus, mendalami al-Sunnah, permasalahan-permasalahan yang disepakati dan diikhtilafi, dan menguasai logika yang benar atau akal sehat.[294] Dengan adanya syarat-syarat ini, maka pengamalan qiyas menjadi semakin sempit, karena seorang mujtahid yang akan mengamalkan qiyas, harus memenuhi syarat-syarat yang cukup berat. Lebih dari itu, metode qiyas yang dimaksud oleh al-Syâfi'i, terbatas hanya untuk menyingkapkan hukum yang secara praktis ada di dalam teks-teks keagamaan (*nushûsh*), meskipun keberadaannya samar atau tersembunyi.[295]

Qiyas yang pada masa sebelum al-Syâfi'i difahami sebagai penalaran bebas dalam mencari hukum (*ra'y*), pada masa al-Syâfi'i menjadi sangat sempit, yaitu perbandingan dua hal yang sejajar karena keserupaannya, yang secara teknis dikenal dengan nama sebab hukum (*'illat al-hukm*). Lebih dari itu, pengqiyasan ini harus didasarkan pada nash al-Qur'an dan al-Sunnah. Artinya, qiyas tidak bisa independen, tetapi harus mengikuti kemauan nash keagamaan (*nushûsh al-syarî'ah*), yakni al-Qur'an dan al-Sunnah.

Beradasarkan inilah, al-Syâfi'i memuali teori qiyasnya dengan keterangan tentang nash. Baginya, nash adalah "teks yang hanya mengandung satu arti" atau "teks yang penafsirannya adalah teks itu sendiri". Di sini jelas tidak ada peran *ra'y* dalam menafsirkannya. [296] Selanjutnya, ia sengaja mempertentangkan *ra'y* dengan nash, dengan demikian, sesuatu yang telah ada nashnya tidak boleh mendapatkan penafsiran dari *ra'y*, sementara menurut al-Syâfi'i, tidak satu pun peristiwa yang terjadi pada seseorang, kecuali terdapat

---

[293] Ibn Muaqaffâ adalah salah satu dari ulama yang mencoba menyatukan beberapa pendapat yang berbeda. Ia memfatwakan hanya imam atau khalifah yang boleh menggunakan *ra'y*, sedangkan yang lainnya tidak boleh. Masyarakat boleh mengajukan saran kepada khalifah atau imam, tetapi tidak boleh menjalankan pendapat pribadinya. *Ibid*, 134.

[294] Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H),70.

[295] Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992), 94.

[296] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 122-3.

dalil petunjuk tentang peristiwa tersebut dalam nash al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum. Ini artinya, konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam nash, sehingga secara tidak langsung, ia membatasi peran akal mujtahid pengguna qiyas dalam mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini karena qiyas berada di bawah bayang-bayang hegemoni nash al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga kurang menjadi metode ijtihad yang independen.[297]

Pembenturan *ra'y* dengan nash dan anggapan *ra'y* harus tunduk di bawah hegemoni nash oleh al-Syâfi'i ini, berarti tindakan pereduksian terhadap makna nash. Hal ini, karena nash yang pada masa sebelum al-Syâfi'i, bahkan menurut al-Syaibani sebagai pencetus awal istilah nash, diartikan sebagai tekstualiatas kalimat (*haqîqat al-lafdz*), sehingga mungkin sekali tidak mengikutinya, karena berdasarkan *ra'y* tidak membawa nilai keadilan, seperti pada kasus ijtihad Umar yang tidak mengikuti tekstualitas al-Qur'an.[298] Namun al-Syâfi'i kemudian menjadikannya sebagai prinsip hukum *vis a vis ra'y,* bahkan *ra'y* harus tunduk kepada nash.

Selanjutnya, guna mendukung teorinya tentang qiyas yang harus tunduk kepada nash, di samping membenturkan antara *ra'y* dan nash, al-Syâfi'i juga "mempropaganda" bahwa pada kenyataannya di masyarakat, terdapat "permusuhan" antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang saling menghegemoni dalam memutuskan suatu hukum. Menurut al-Syâfi'i, *ahl al-hadîts* hanya menggunakan al-Hadits saja dalam menggali hukum tanpa peran *ra'y* sama sekali, dan juga sebaliknya, *ahl al-ra'y* hanya menggunakan *ra'y* saja dalam menggali hukum, tanpa peran al-Hadits sama sekali.[299] Berdasarkan kedua kutub ekstrim yang saling bertentangan ini, lantas al-Syâfi'i mencoba mencari jalan tengah, yaitu dengan teori qiyasnya, bahwa peran akal masih tetap difungsikan, namun tidak bebas seperti halnya penggunaan *ra'y*, tetapi diarahkan agar sesuai dengan nash agama, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan qiyasnya ini, seakan al-Syâfi'i telah menjadi aliran moderat, yang mencoba menggabungkan dua ekstrim yang berbeda.

---

[297] Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 94.

[298] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 14.

[299] Al-Syâfi'i dalam beberapa literaturnya sering menyebutkan istilah *ahl al-hadîts, ahl al-qiyâs,* dan *ahl al-kalâm*. *Ahl al-hadîts* menurutnya adalah ulama yang banyak berpegang pada al-Hadits dalam memutuskan permasalahan hukum, dengan mengabaikan *ra'y*. *Ahl al-qiyâs* adalah ulama yang sering memutuskan permasalahan berdasarkan pada qiyas (*ra'y*), dengan mengabaikan al-Hadits Sementara *ahl al-kalâm* adalah golongan Mu'tazilah dan Khawarij yang meragukan keotentikan al-Hadits. Berdasarkan ketika kelompok ini, al-Syâfi'i mengklasifikasikannya menjadi dua kelompok yang saling berbenturan, yaitu *ahl- al-hadîts* dan *ahl al-ra'y*. *Ibid*, 125.

Namun, menurut Ahmad Hasan, anggapan bahwa terdapat dua ekstrim kelompok *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang sama-sama hanya menggunakan al-Hadits atau *ra'y* saja dalam istinbat hukum, itu tidak benar. Alasannya karena *ahl al-hadîts* pada saat itu, kenyataannya juga menggunakan *ra'y,* seperti Imam Mâlik dalam *al-Muwaththa'*.[300] Begitu juga orang-orang Irak, yang dijuluki al-Syâfi'i dengan *ahl al-qiyâs*, mereka juga tidak jarang menggunakan al-Hadits dalam berhujjah. Hal ini menunjukan bahwa perbedan tajam antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* tidak ada dalam periode awal. Pertentangan baru terjadi, pada masa setelah al-Syâfi'i, ketika kecenderungan madzhab semakin mengakar kuat pada para pengikutnya. Bahkan bisa dikatakan pertentangan *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* dimulai karena upaya "propaganda" al-Syâfi'i ini. [301]

Berdasarkan pembahasan qiyas mulai masa al-Syâfi'i, dapat disimpulkan bahwa dengan adanya sistematisasi qiyas dengan berbagai macam jenis dan syaratnya yang ketat, maka di satu sisi, ruang lingkup penggunaan *ra'y* dapat dipersempit dari kesewenang- wenangan pemikiran individu. Namun di sisi lain, sistematisasi qiyas ini menjadikan hukum bersifat kaku, statis, dan kurang kreatif. Dengan kata lain, bahwa penggunaan qiyas pada masa-masa awal, cukup kreatif dan mampu sebagai solusi untuk menyelesaikan masalah hukum, tetapi setelah qiyas tersistematisasikan menjadi metode yang rumit, ia kehilangan kratifitas dan kedinamisannya sebagai prinsip literal hukum.[302]

5.2. Unsur Logika dalam Qiyas al-Risalah

Dinamika perkembangan ushul fiqh[303] yang telah melewati beberapa masa, sejak embrio, kemudian kodifikasi sistematis masa al-Syâfi'i, sampai masa perkembangan pasca-al-Syâfi'i, tidak bisa terlepas dari beberapa unsur intern dan ekstern yang mempengaruhi lahir dan berkembangnya.[304] Salah satu

---

[300] Bahkan pada masa al-Syâfi'i, hidup ulama Hadits semacam al-Zuhri (w. 124 H), Syu'bah (w. 160 H), Sufyân al-Tsauri (w. 161 H), Sufyân Ibn 'Uyaynah (w. 198 H), Waqî' Ibn al-Jarrah (w. 197 H). Namun mereka sama sekali tidak berusaha menghapus dan melawan *ra'y* sebagai alat istinbat hukum. *Ibid*.

[301] *Ibid*. 125-6.

[302] *Ibid,* 13.

[303] Sebagai informasi lebih lanjut mengenai perkembangan ushul fiqh, baca, misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945); John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society,* (Cambridge: 5 Green Street, 1991).

[304] Menurut Taha Jabir al-Alwani, prinsip-prinsip fundamental ushul fiqh, erat kaitannya dengan beberapa disiplin ilmu lain, seperti ilmu Aristotelian Logic (*manthiq Aristo*), teologi skolastik (ilmu kalam), kaidah-kaidah kebahasaan, ilmu-ilmu al-Qur'an dan ilmu-ilmu Hadis, dan masalah-masalah spesifik fiqh. Lihat Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994), 3-4;

faktor ekstern yang "diduga" kuat mempengaruhi perkembangan ushul fiqh khususnya konsep qiyas adalah logika Aristoteles.[305] Menurut Schacht bahwa pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas ushul fiqh, dapat dilihat dengan penyerapan konsep premis mayor (*a maiore ad minusi),* premis minor (*a minore ad minus*), *argument of sorites*, konsep *genus*, *spesies*, dan *regressus ad infinitum.*[306]

Adanya pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas ini dimulai pada masa kodifikasi ushul fiqh dan pembakuan qiyas menjadi sebuah metode ijtihad yang mempunyai syarat-syarat tertentu, yaitu pada masa al-Syâfi'i. Artinya al-Syâfi'i sebagai pendiri ushul fiqh dan pembaku konsep qiyas memang sejak awal banyak terpengaruh oleh logika Aristoteles. Beberapa hal yang mengindikasikan bahwa al-Syâfi'i terpengaruh logika Aristoteles adalah: *pertama*, logika Aristoteles telah masuk ke dunia Islam melalui ilmu kalam. Ulama Kalam waktu itu, banyak mengadopsi logika Aristoteles sebagai alat memperkuat argumentasi dalam berdebat dengan kaum Kristen dan Yahudi yang sudah terlebih dahulu menguasai logika. Al-Syâfi'i ternyata juga seorang teolog, yang banyak mempelajari ilmu kalam, maka tidak mustahil kalau ia banyak menyerap logika Aristoteles pula.[307] *Kedua,* Al-Syâfi'i, menguasai bahasa Yunani, yang notabene sebagai bahasa ibu filsafat. Abû Abdullah al-Hâkim dalam bukunya *Manâqib al-Syâfi'i* menerangkan bahwa al-Syâfi'i pernah ditanya oleh Hârûn al-Rasyîd tentang ilmu kedokteran, dan dia menjawab: "Sesungguhnya saya mengetahui apa yang dikatakan bangsa Romawi-Yunani, seperti Aristoteles, Mahraris, Jalinus dan Asdafalis, dengan

---

Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juriscical Norm* (New Delhi: Adam Publisher &Distributor, 1994), 13-4.

[305] Selanjutnya mengenai keterpengaruhan qiyas ushul fiqh oleh logika Aristoteles, baca Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1944), 245; Fu'âd al-Ahwâni, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, tt); Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Qirâ'ât fi al-Falsafah* (Iskandariyah: Multazam al-Thab' wa al-Nasyr, tt); Fazlur Rahman, *Islam.* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 90.

[306] Beberapa unsur tradisi Yunani-Romawi yang mempengaruhi fiqh dan ushul fiqh antara lain konsep *utilitas ratio* yang dalam ushul fiqh disebut istishlah. Kemudian maxim yang berbunyi, "anak menjadi milik tempat tidur (ibu)" (الولد للفراش) adalah sejalan dengan maxim hukum Romawi *Pater est quem nuptiae demonstrant.* Hukum potong tangan bagi pencuri juga terpengaruh dari konsep *furtum* dalam hukum Romawi, konsep *rahn* sama dengan konsep *pignus* dalam hukum Romawi. Baca Joseph Schacht, "Foreingn Elements in Ancient Islamic Law,' dalam *Islamic Law and Legal Theory,*ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996), 3-13.

[307] Berkaitan dengan keahliannya dalam ilmu kalam (teologi), al-Syâfi'i pernah mengatakan: "Seandainya aku menginginkan mengarang kitab besar yang berisikan permasalah-permasalahan kalam, maka aku mampu melakukannya, namun ilmu kalam bukanlah disiplin yang menjadi bagian dan tugasku". Ini mengindikasikan bahwa al-Syâfi'i sebenarnya juga seorang teolog. Baca Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm.* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948), 66.

bahasanya".[308] *Ketiga,* ada persamaan konsep antara teori qiyas al-Syâfi'i dan teori silogisme Aristoteles. Persamaan itu terletak pada penggunaan term dengan genus dan differentianya, premis mayor, premis minor, kongklusi dan fungsi masing-masing premis.[309]

Pengaruh logika Aristoteles ini semakin jelas pada masa setelahnya, khususnya al-Ghazâli yang secara terang-terangan menjadikan *manthiq Aristo* sebagai salah satu sarat sah ijtihad,[310] dan alat untuk mengetahui kebenaran ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum seperti ilmu hitung, arsitek, ilmu alam, fiqh, dan kalam.[311] Dengan semakin besarnya pengaruh logika Aristoteles dalam konsep qiyas ushul fiqh, maka ia juga berperan dalam membentuk perkembangan konsep qiyas pasca al-Syâfi'i. Selanjutnya, guna membuktikan keterpengaruhan ushul fiqh khususnya konsep qiyas oleh logika Aristoteles, maka unsur-unsur logika yang terdapat dalam qiyas semenjak al-Syâfi'i dan ulama setelahnya menjadi obyek pembahasan yang terpenting.

1. Sumber Qiyas al-Syâfi'i.

Kecenderungan pemikiran manusia, tidak bisa terlepas dari beberapa faktor yang melingkupi, salah satunya adalah trend dan arus pemikiran pada zamannya, sehingga manusia sering disebut dengan "anak zaman". Abû Zahrah, dalam teorinya mengenai kecenderungan pengetahuan, mengatakan bahwa kecenderungan pemikiran ilmiah seseorang dipengaruhi oleh empat faktor, yaitu; *pertama*, faktor alamiah karunia Tuhan, seperti kekuatan analisis, hafalan, kemampuan berfikir rasional, kefasehan, dan sejenisnya.[312] *Kedua,* faktor guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya. *Ketiga*, interaksi seseorang dengan kelompok dan majlis tertentu. *Keempat*, trend pemikiran yang berkembang pada masa kehidupan seseorang tersebut.[313]

---

[308] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah,* (Kairo: al-Khaniji, tt), juz. 2, 232.

[309] Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd,* 245; Agus Triyanta, *"*Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i*," Makalah* Seminar (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002), 4.

[310] Abû Hamid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl.* Jilid. 1 (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 10.

[311] Abû Hamid al-Ghazâli, *al-Qisthâs al-Mustaqîm.* (Kairo: Maktabah Misriyyah, 1353), 188.

[312] Faktor alamiah ini adalah faktor intern yang merupakan karunia pemberian Tuhan. Manusia sebenarnya bisa mengusahakan faktor ini, tetapi yang lebih dominan adalah pembawaan dari lahir, seperti minat dan bakat, keuletan, kegigihan dan karakter yang memang dimiliki sejak lahir.

[313] Faktor kedua, ketiga, dan keempat merupakan unsur ekstern dari hal-hal yang mempengaruhi keilmuan seseorang. Baca Muhammad Abû Zahrah, *al-Syâfi'i: Hayâtuhu, wa*

Faktor-faktor yang mempengaruhi keilmuan seseorang ini, berlaku bagi siapa saja, salah satunya adalah al-Syâfi'i. Sumber keilmuan al-Syâfi'i, khususnya teori qiyasnya, dapat dilacak berdasarkan biografi perkembangan intelektual[314] dan faktor-faktor yang mempengaruhi kecenderungan ilmiah ini.

Pertama, sosok al-Syâfi'i adalah profile manusia "sempurna" pada zamannya. Ia dikaruniai kekuatan akal yang begitu cerdas dan kuat, sehingga mampu menghafal al-Qur'an pada usia tujuh tahun. Al-Syâfi'i juga seorang yang tajam analisisnya, kuat pemikirannya, dan bersih jiwanya. Al-Syâfi'i termasuk orang yang gigih dan ulet dalam belajar, sehngga berbagai macam ilmu berhasil diserapnya.[315] Berdasarkan kenyataan ini, maka al-Syâfi'i mempunyai kemampuan untuk menyerap ilmu-ilmu filsafat.

Kedua, berdasarkan guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya, maka konsep qiyas al-Syâfi'i terlacak bersumber dari metode *tasybîh*[316] dalam ilmu balaghah. Metode ini pertama kali dikenalkan oleh al-Khalîl Ibn Ahmad al-Farâhidi (w. 170 H), lalu dilanjutkan oleh muridnya Sibawayhi (w. 180 H). Al-Syâfi'i (150-204 H) yang hidup pada masa sesudahnya sengaja mengambil metode *tasybîh* pakar nahwu dan balaghah ini, kemudian menggunakannya sebagai metode tertentu untuk menghasilkan dan mengeneralisasikan suatu hukum, yang disebutnya dengan istilah qiyas.[317]

'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1948), 32-3; idem, *Abû Hanifah, Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1991), 52.

[314] Secara garis besar, kehidupan intelektual al-Syâfi'i dibagi ke dalam tiga periode, yaitu; *pertama*, periode al-Syâfi'i berada di Makkah dan Madinah, yaitu ketika ia belajar ilmu-ilmu normatif, seperti al-Qur'an, al-Sunnah, bahasa, dan sejenisnya. *Kedua*, periode al-Syâfi'i di Irak, yaitu masa ketika ia mulai berinteraksi dengan logika-logika hukum dari ahli hukum Irak. *Ketiga*, Periode al-Syâfi'i berada berada di Mesir, yaitu masa ketika ia master hukum dan mengarang beberapa kitab, termasuk *al-Risâlah.* Baca. Majid Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala, Translation, Introduction, Notes and Appendices* (Baltimore: John Hopkins Press, 1961), 8.

[315] Baca Muhammad Abû Zahrah, *al-Syâfi'i,* 33-6; Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salâm, *al-Imâm al-Syâfi'i fi Madzâhibihi al-Qadîm wa al-Jadîd: Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ushûluhu wa Fiqhuhu, Ashhâbuhu wa Anshâruhu fi Nasyr Madzâhibihi, Atsaruhu al-'Ilmiyyah wa Kutubuhu* (Kairo: Maktabah al-Syabbâb, 1988), 30-2; 'Abd al-Halîm al-Jund, *al-Imâm al-Syâfi'i: Nâshir al-Sunnah wa Wâdhi' al-Ushûl* (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966).

[316] *Tasybîh* merupakan bagian dari *'ilm al-bayân* dalam balaghah, selain *majâz* dan *kinâyah*. *Tasybîh* diartikan dengan penyamaan suatu perkara dengan perkara lain karena adanya kesamaan sifat, misalnya, Muhammad seperti rembulan (dalam hal kecemerlangannya). Dalam istilah balaghah, lafadz Muhammad disebut *musyabbah*, rembulan disebut *musyabbah bih*, dan cemerlang disebut *wajh al-syabah*, baca, misalnya, Hafni Bik. (et.al), *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah li Talâmidz al-Madâris al-Tsânawiyyah* (Surabaya: Maktabah al-Hidâyah, tt), 121; Abû Bakr 'Abd al-Qâhir Ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjâni, *Asrâr al-Balâghah fi 'Ilm al-Bayân,* ed. Muhammad Rasyîd Ridhâ (Kairo: Mathba'ah al-Tarâqi, 1320 H), 15.

[317] Baca Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Post Tradisionalisme Islam,* pent. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 88.

Bukti yang menunjukan dengan jelas bahwa al-Syâfi'i mengambil konsep qiyas dari metode *tasybîh* al-Khalîl bin Ahmad dan Sibawayhi adalah penamaan kitab *al-Risâlah* oleh al-Syâfi'i yang pada awalnya diberi nama *al-Kitâb.* Nama *al-Kitâb* ini serupa dengan nama kitab karangan Sibawayhi tentang gramatikal bahasa Arab. Lebih dari itu, diriwayatkan bahwa al-Syâfi'i pernah hidup dan bergaul dengan para ahli nahwu, khususnya al-Khalîl bin Ahmad dan Sibawayhi dalam jangka waktu lama karena mempelajari gramatikal bahasa.[318]

Sementara itu, al-Khalîl bin Ahmad dan Sibawayhi, menurut al-Jâbiri, banyak terinspirasi dan terilhami ilmu-ilmu Yunani, termasuk logika Aristoteles, dalam menyusun gramatika bahasa Arab secara umum. Hal ini, karena selain menguasai pengetahuan tentang al-Qur'an, al-Hadits, fiqh dan sebagainya, al-Khalîl bin Ahmad juga memiliki pengetahuan tentang matematika, logika, musik, dan astronomi, yang saat itu menjadi berasal dari peradaban Yunani.[319]

Lebih jauh, Khalîl bin Ahmad dianggap sebagai ahli nahwu pertama yang memperkenalkan metode logika, terutama tentang '*illat* (kausa) ke dalam nahwu, walau tidak seradikal masa setelahnya. Misalnya, ia mulai memberi alasan mengapa dalam kasus *al-nidâ'* (panggilan) ada aturan tertentu mengenai *i'râb*nya, khususnya *rafa'* dan *nashab*. Meski hanya mengemukakan sedikit teori yang berbau Yunani, yaitu konsep '*illat* saja, sudak cukup membuat terkejut ahli nahwu yang semasa dengannya.[320]

Ketiga, Al-Syâfi'i berusaha mempelajari segala sesuatu yang bermanfaat bagi usaha mengembangan fiqh, sepert al-Qur'an, al-Hadits, bahasa, perbedaan-perbedaan pendapat, pendapat-pendapat madzhab dan golongan lain dan beberapa ilmu yang mendukung terlaksanya ijtihad. Semangat intelektualitas al-Syâfi'i ini menyebabkan ia berinteraksi dengan orang-orang dan golongan yang memang sudah berbekal logika Yunani, sehingga mungkin sekali dalam interaksi tersebut, unsur-unsur filsafat Yunani, khususnya logika Aristoteles terserap oleh al-Syâfi'i walaupun secara tidak langsung.[321]

Keempat, pada masa kehidupan al-Syâfi'i (150-204 H/767-812 M) yang bersamaan dengan masa kekhalifahan Hârûn al-Rasyîd (786-808 M), trend

---

[318] *Ibid*.

[319] Pengetahuan-pengetahuan Yunani tersebut, oleh Khalîl bin Ahmad tidak sekedar dikuasai secara normatif dan statis, tetapi dikembangkannya menjadi pengetahuan yang integral dan interdisipliner. Baca, Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), 81-9; Zamzam A, Abdillah, "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat,* Vol.1, No. 2 (2003), 20.

[320] *Ibid*, 21.

[321] Berdasarkan teorinya, Abû Zahrah secara implisit membenarkan kemungkinan al-Syâfi'i terpengaruh atau mengadopsi logika Aristoteles secara tidak sengaja. Namun karena tidak ada data yang secara jelas menunjukan al-Syâfi'i pernah belajar logika, maka Abû Zahrah tidak mendukung dan tidak menolak pendapat yang mengatakan bahwa al-Syâfi'i terpengaruh logika Aristoteles. Baca Muhammad Abû Zahrah, *al-Syâfi'i,* 43.

pemikiran dan suasana ilmiah yang berkembang adalah pengadopsian dan "pengagungan" terhadap filsafat Yunani, khususnya logika Aristoteles. Adanya *booming* penerjemahan, interaksi dengan orang-orang yang sudah menguasai filsafat di daerah tahlukan, dan dukungan penguasa pada waktu itu,[322] menjadikan umat Islam semakin bergairah dan menggandrungi filsafat Yunani. Puncak transfer peradaban ini akhirnya terjadi pada masa Khalifah al-Ma'mûn (813-833 M).[323]

Pasca *booming* penerjemahan ilmu-ilmu Yunani ke Arab, maka filsafat Yunani, menjadi tidak asing lagi di kalangan akademisi muslim. Para teolog muslim mengambil sebagian tradisi filsafat Yunani, yaitu filsafat ketuhanan dan logika Aristoteles sebagai dasar argumen teologi dan alat berdebat.[324] Kemudian para filosof muslim murni seperti al-Kindi, al-Râzi, al-Fârâbi, Ibn Sînâ, Ibn Bâjah, Ibn Thufayl, dan Ibn Rusyd, mengambil hampir semua tradisi Yunani yang dimodifikasi dengan ajaran Islam. Selanjutnya para sufi semacam al-Ghazâli, al-Hallaj, juga tidak bisa lepas begitu saja dari faham-faham Yunani.[325] Pendek kata, tradisi filsafat Yunani, telah merembes dan

---

[322] Awal penerjemahan dimulai pada masa Khâlid bin Yazîd (w. 704) Dinasti Umayyah, dan mencapai puncaknya pada masa Dinasti Abbasiyah. Beberapa khalifah Abbasiyah yang tercatat begitu mendukung penerjemahan dan tradisi ilmiah adalah al-Manshûr, al-Mahdi, Hârûn al-Rasyîd, al-Ma'mûn, dan al-Mu'tashim. Pada masa-masa inilah penetrasi filsafat Yunani ke dunia Islam mencapai puncaknya, sehingga banyak mempengaruhi bangunan pemikiran Islam dan memajukan peradaban Islam pada saat itu. Baca Mushthafâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd,* 4-5; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat,* 7; idem, *Sejarah Filsafat Islam,*pent. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 27-8.

[323] Khalifah al-Ma'mûn, bahkan mendirikan *Bait al-Hikmah* sebagai pusat perpustakaan dan terjemahan, sehingga *Bait al-Hikmah* ini tercatat sebagai institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis,* terj. Hartono Hadikusumo. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 138-40.

[324] Fenomena inilah yang membuat sebagian ulama berpendapat bahwa Ilmu Kalam merupakan campuran antara ilmu keislaman dengan filsafat Yunani, meski ilmu keislaman lebih dominan. Lihat. Ahmad Hanafi, *Theology Islam: Ilmu Kalam.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 12-4.

[325] Ini bisa dilihat dari pendapat al-Ghazâli yang tertuang dalam *Misykât al-Anwâr*, yang mengatakan bahwa malaikat hanya tunduk pada Wujud Tertinggi, yaitu Dzat yang menciptakan langit, falak-falak yang menjulang tinggi atau Dzat (Wujud) yang mentransendensikan segala yang hanya terbayang oleh orang-orang yang belum sampai di tujuan. Faham ini bertumpu pada kosmologi Neoplatonik, atau mirip dengan konsep 'Yang Esa" dari Plotinus yang mengatakan Wujud Esa ini berada di luar jangkauan nalar manusia meskipun tetap dalam "lingkaran" wujud.Lihat Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat* (2001), 92.

mempengaruhi bangunan pemikiran Islam yang meliputi kalam, filsafat, dan tasawuf,[326] bahkan juga hukum Islam (fiqh) serta ushul fiqh.[327]

Meskipun pada masa al-Syâfi'i transfer peradaban Yunani belum mencapai puncaknya, namun diakui bahwa pada masa itu, yakni masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd, transfer filsafat Yunani telah terjadi, bahkan pada masa Khalifah sebelumnya, yaitu al-Manshûr (753-775 M), logika Aristoteles telah mulai diterjemahkan.[328]

Menurut Ahmad Nahrawi, pada masa al-Syâfi'i, paling tidak ada tiga peradaban asing yang mempengaruhi trend pemikiran dan suasana ilmiah pada waktu itu, yaitu pengaruh peradaban Persia[329], peradaban Hindia, dan peradaban Yunani Romawi.[330]

Adanya pengaruh peradaban Yunani-Romawi terhadap peradaban Arab-Islam merupakan permasahan yang *debatable*. Namun berdasarkan tinjauan historis sosiologis, mungkin sekali terjadi saling keterpengaruhan antara kedua peradaban itu. Para pemikir muslim seperti, Muhammad Yûsuf Mûsâ, Ahmad Nahrawi, dan Mushthafâ 'Abd al-Râziq, sepakat bahwa ada sisi-sisi dalam hukum Islam (fiqh dan ushul fiqh) yang terinspirasi atau terpengaruh oleh peradaban Yunani-Romawi. Adanya unsur Yunani ini bukan berarti semua hukum Islam merupakan duplikat dari Yunani, melainkan hanya beberapa sisi saja, yaitu unsur-unsur hukum yang tidak didapatkan secara tegas dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, dan ternyata didapatkan dalam unsur Yunani dan tidak bertentangan dengan semangat Islam, seperti semangat rasionalitas, konsep qiyas, adat, dan seterusnya.[331]

Adanya keterpengaruhan hukum Islam (fiqh dan ushul fiqh) oleh unsur Yunani, bahkan menurut para orientalis, seperti Goldziher, Von Kremer, Santillana, Carusi, dan Scheldon Amos, bukan sebatas keterpengaruhan, tetapi

---

[326] M. M Sharif. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu.* Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement.* (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt), 113

[327] Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd,* 245; Fu'âd al-Ahwâni, *al-Falsafah*; Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Qirâ'ât*; Fazlur Rahman, *Islam.* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 90; Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law" *Islamic Law,* 5.

[328] Pada masa al-Manshûr ini terjadi penerjemahan filsafat pertama kali, yaitu karya logika Aristoteles; *Categories, Hermeneutica,*dan *Analytica* oleh 'Abd Allah Ibn Muqaffâ (w. 759) dan anaknya Muhammad pada masa Khalifah al-Manshûr (w.773), baca, Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat* (1986), 32-5.

[329] Dikarenakan peradaban Persia dan Hindia bukan merupakan fokus dari pembahasan, maka dalam tulisan ini tidak dibicarakan.

[330] Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salâm, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 110.

[331] Baca Shûfî Hasan Abû Thâlib, *Bayn al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmâni,* jilid. 1 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, tt), 7; Muhammad Yûsuf Mûsâ, *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1954), 85; Mushthafâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh,* 245; Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salâm, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 118-20.

merupakan penjiplakan total dari tradisi hukum Romawi-Yunani. Menurut mereka, hukum Islam tidak lain hanyalah peraturan hukum bangsa romawi-Yunani yang diberi baju bahasa Arab. Artinya semua unsur hukum Islam itu merupakan pengadopsian dan penjiplakan besar-besaran dari hukum bangsa Romawi (*al-Qânûn al-Rûmâwi*).[332]

Adanya pengaruh Yunani-Romawi ini dikarenakan adanya interaksi antara orang Islam dengan orang Romawi yang telah terlebih dahulu menguasai peradaban Yunani, di daerah-daerah tahlukan. Tercatat pada masa al-Syâfi'i hidup, yaitu pada masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd, interaksi dengan orang-orang Romawi semakin intens karena terjadi penahlukan daerah-daerah Romawi di bawah kekuasaan Islam.[333]

5.2.2 Logika Aristoteles dan Konsep Qiyas pasca al-Syâfi'i.

Qiyas sebagai metode ijtihad baku, menjadi semakin lengkap dan sistematis dengan berbagai persyaratan ketat yang melingkupinya, pada masa setelah al-Syâfi'i. Pada masa al-Syâfi'i, qiyas memang telah mengalami pembakuan, namun pembakuan itu tidak serigid pada masa setelahnya. Al-Syâfi'i dalam *al-Risâlah*, hanya mendefinisikan qiyas secara implisit[334] dan tidak menyebutkan secara terang-terangan syarat-syarat qiyas. Ia hanya memberikan definisi-definisi ringan dan contoh kasus qiyas saja.

Namun pada masa berikutnya, ulama ushul fiqh berbekalkan *al-Risâlah*, mencoba lebih mensistematisasikan konsep qiyas menjadi semakin "rumit" dan ketat. Mereka berangkat dari *al-Risâlah* al-Syâfi'i yang memang sudah berwarna logic, mengembangkan qiyas dengan analisis logika Aristoteles, sehingga yang dihasilkan adalah konsep qiyas yang di satu sisi semakin ketat

---

[332] Shûfî Hasan Abû Thâlib, *Bayn al-Syarî'ah,* jilid. 1, 6. Menurut hemat penulis, pendapat kaum orientalis ini kurang tepat, karena Islam dengan berbagi perangkat hukumnya tetap mempunyai orisinalitas dan otentisitas tersendiri, berbeda dari hukum Romawi, yaitu sumber al-Qur'an dan al-Hadits. Penulis cenderung memilih pendapat yang moderat, yaitu bahwa dalam hukum Islam memang terdapat unsure budaya lain, yaitu Yunani-Romawi, namun hanya beberapa hal saja.

[333] Ahmad Nahrawi 'Abd al-Salâm, *al-Imâm al-Syâfi'i,*117-8; Shûfi Hasan Abû Thâlib, *Bayn al-Syarî'ah,* jilid. 1, 7-8.

[334] Al-Syâfi'i ketika ditanya tentang makna qiyas, ia mengatakan "qiyas adalah ijtihad, yaitu jika ada suatu permasalahan yang menimpa seorang muslim, sementar ada hukum yang berkaitan dengan itu (*hukm lâzim*) atau ada dalalah yang menunjukannya, maka hukum itu yang harus diikuti. Sedangkan kalau tidak ada hukum atau dalalah yang menunjukannya, maka hukumnya harus dicapi dengan jalan ijtihad, yaitu qiyas", baca, Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H), 477. Definisi ini banyak dikritik oleh ulama ushul setelahnya, seperti al-Ghazâli, ia berpendapat bahwa definissi qiyas al-Syâfi'i secara logis dinilai kurang tepat, karena tidak spesifik (*mani'*) dan tidak menyeluruh (*jami'*). Lebih dari itu, menurutnya qiyas tidak sama dengan ijtihad, karena ijtihad lebih komprehensif ketimbang qiyas, dan qiyas merupakan bagian dari ijtihad. Baca, misalnya, Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* juz. 2, 54; al-Âmidi, *al-Ihkâm,* juz. 3, 261-4.

dan rumit, namun di sisi lain, semakin sistematis dengan berbagi kaidah yang baru. Beberapa hal yang secara jelas baru ditemukan pasca al-Syâfi'i adalah adanya syarat dan rukun qiyas. Kalau pada masa al-Syâfi'i syarat-syarat qiyas hanya disimpulkan secara implisit dari contoh-contoh qiyas yang diangkat al-Syâfi'i, maka pada masa setelahnya, syarat-syarat qiyas menjadi ketat dan masing-masing syarat tersebut mempunyai beberapa persyaratan baru.

Selanjutnya, unsur logika yang ditemukan pada konsep qiyas pasca al-Syâfi'i adalah teori *masâlik al-'illah*.[335] Di antara beberapa teori *masâlik al-'illah*, maka metode *al-sabr wa al-taqsîm, al-thard, dawrân,* dan *tanqîh al-manâth* adalah metode yang mengandung unsur logika.[336]

Pasca al-Syâfi'i, ternyata logika Aristoteles semakin besar pengaruhnya terhadap perkembangan qiyas ushul fiqh, terutama setelah al-Ghazâli secara terang-terangan memfatwakan logika Aristoteles sebagai salah satu sarat ijtihad.[337] Murid dan sekaligus pengagum al-Ghazâli, Abû Bakr Ibn al-Arâbi (w. 543 H), sampai mengatakan tentang gurunya berkaitan dengan filsafat dan logika, "al-Ghazâli telah masuk ke dalam perut filsafat, kemudian berusaha untuk keluar darinya, tetapi sudah tidak berdaya".[338] Berkaitan dengan peran

---

[335] *Masâlik al-'illat*, adalah cara-cara bagaimana menemukan illat hukum. Jumhur berpendapat ada sembilan cara penemuan *'illat* hukum. Kesembilan cara atau metode penemuan suatu *'illat* hukum itu terbagi dua, yaitu; *pertama*, metode penemuan *'illat* hukum yang disepakati ulama, seperti nash dan ijma. Nash sendiri terbagi menjadi dua, yaitu nash yang eksplisit (*sharîh*), dan nash yang impliit (*al-zhâhir*). *Kedua*, metode penemuan *'illat* hukum yang diperselisihkan ulama, seperti kesesuaian (*munâsabah*), penyelidikan dan klasifikasi (*al-sabr wa al-taqsîm*), keserupaan (*al-syabah*), kebersamaan (*thard*), perputaran (*dawrân*) , dan verifikasi (*tanqîh al-manâth*). Menurut Fakh al-Dîn al-Râzi, ada sepuluh metode penemuan *'illat*. Selanjutnya, menurut al-Âmidi ada tujuh cara, menurut al-Qarrâfi ada delapan cara, al-Baidhâwi ada sembilan cara. Kemudian al-Syîrâzi, al-Ghazâli, al-Bashri, dan Shadr al-Syarî'ah membahas tiga kategori besar cara-cara penentuan *'illat* ini, yaitu nash, ijma', dan istinbat. Lebih dari itu, ternyata fuqaha juga memperdebatkan urutan prioritas penggunaannya. Sebagian mendahulukan nash, seperti al-Syîrâzi, al-Ghazâli, al-Bashri, dan al-Qarrâfi dan sebagian mendahulukan ijma', seperti al-Âmidi, Ibn al-Hâjib, dan al-Syawkâni. Baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986),, 233 Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât Hawl al-Ijma' wa al-Qiyas* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt), 225; Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 661; Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt), bab *masâlik al-'illah;* Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Ttp: Dâr al-'Ilm, 1978); Muhammad Khudhâri Bik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960), 325-6.

[336] Baca Alî Sâmî al-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahs 'ind al-Mufakkiri*

[337] Menurut Ibn Taymiyyah, logika mulai masuk ke dalam ilmu agama dan ushul fiqh, atas prakarsa al-Ghazâli. Baca Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin,* ed. Sulayman al-Nadawy (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tt), 15; Wael B. Hallaq (ed), *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

[338] Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Taymiyyah: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt), 238; Ibn Taymiyyah, *al-Radd,* 483.

logika dalam agama, al-Ghazâli mengatakan: "Pada pendahuluan kitab ini (*al-Mustashfâ*), saya menyebutkan kapasitas-kapasitas dan batas-batas kemampuan akal dalam mendefinisikan dan dalam hal berfikir demonstratif (*burhâni*). Saya sebutkan juga, syarat-syarat suatu definisi dan demonstrasi yang benar, dan pembagiannya, sebagaiman yang telah saya singgung secara ringkas dalam kitab *mahk al-Nazhar* dan *Mi'yâr al-Ilm.* Logika adalah dasar dari ilmu pengetahuan dan lebih dari sekedar pendahuluan atau cabang ilmu pengetahuan. Oleh karenanya, barang siapa yang tidak mengetahui logika, maka ilmunya tidak dapat dipercaya."[339]

Sebenarnya, sebelum al-Ghazâli, Ibn Hazm al-Andalusi (w. 456 H) telah memulai usaha memasukan unsur logika ke dalam ilmu-ilmu keislaman, tetapi usahanya belum berhasil seperti yang dicapai al-Ghazâli.[340] Guru al-Ghazâli, al-Juwayni juga telah memasukan unsur logika Aristoteles dalam kitabnya, *al-Burhân,* namun tidak mendapatkan tanggapan yang begitu gempita seperti al-Ghazâli.

Berdasarkan fenomena ini, dapat dikatakan bahwa konsep qiyas ushul fiqh semenjak masa al-Syâfi'i telah mengandung unsur-unsur logika Aristoteles, dan unsur logika ini, semakin banyak teradopsi pada masa setelah al-Ghazâli. Dengan kata lain, penetrasi logika Yunani ke konsep qiyas ushul fiqh, telah mulai bersemi pada masa al-Syâfi'i, dan mencapai puncaknya pada masa al-Ghazâli dan seterusnya.

5.3. Perkembangan Pemikiran al-Syafi'i di Dunia Islam

Mazhab al-Syafii berkembang melalui murid-muridnya, baik yang berada di Irak, Mesir maupun yang bermukim di Hiiaz. Pemikiran al-Syáfi'i menjadi sangat spektakuler, karena didukung oleh budaya Arab yang responsif terhadap gagasan-gagasan moderatismenya, yaitu mengagungkan *nass* dan sekaligus menghormati kerja-kerja akal melalui metode *qiyas*.

---

[339] Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ,* Jilid. 1, 10. Selanjutnya untuk informasi lebih jauh tentang apresiasi al-Ghazâli terhadap logika Aristoteles, baca Masarrat Husain Zuberi, *Aristotle and al-Ghazali* (New Delhi: Noor Publishing House, 1992); Athur Hyman and James J. Walsh (ed), *Phylosophy in the Middle Ages: The Cristian, Islamic, and Jewish Traditions* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980)*,* 263-81; Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Munqid min al-Dhalâl* (Kairo: Maktabah al-Jundî, 1977), 49; idem, *al-Qisthâs al-Mustaqîm.* (Kairo: Maktabah Misriyyah, 1353), 188.

[340] Usaha-usaha membumikan logika Aristoteles oleh Ibn Hazm dapat dilihat pada karya-karyanya, baca, misalnya, Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Taqrîb li Hadd al-Manthiq wa al-Madkhal ilayh li al-Alfâdz al-'Âmiyyah wa al-Amtsilah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dâr al-'Ibâd, 1959); idem, *al-Fishâl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal* (Kairo: Muhammad Ali Syabih, 1964); Philotheus Boehner, *Medieavel Logic; An Outline of it's Development from 1250 to C. 1400* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952); Zainul Kamal, "Kritik Ibn Taymiyah Terhadap Logika Aristetoles," dalam *Disertasi* Ilmu Agama Islam (Jakarta: IAIN Syarif Hidayat, 1995), 208.

Perkembangan mazhab al-Syafi'i secara luas didukung oleh banyak faktor, di antaranya adalah: pertama, faktor ustll fiqhnya, karena ulama-ulama lain pada masanya tidak banyak menulis fiqh disertai dengan landasan sehingga membaca fiqh al-Syäfi'i jauh lebih mendasar, karena dengan usul fiqhnya itu orang tidak sekedar mengikuti mazhab fiqhnya, namun dapat juga menggunakan usiilnya. Justru dengan usulnya itu, al-Syafi'i jauh lebih banyak memiliki pengikut (ashab al-Syàfi'i) dengan pemikiran yang jauh lebih dinamis dibandingkan dengan pengikut mazhab lain. Kedua, aspek Mesir yang pada waktu' itu sudah menjadi pusat ilmu pengetahuan dunia Islam. [341] memungkinkan menjadi tempat berdatangan para pencari ilmu, ketika pulang mereka menyebarkan pemikiran-pemikiran al-Syafi'i. Ketiga, kekuasaan Baghdad berpindah dari dominasi Mu'tazilah ke Sunni.[342] membawa pemikiran al-Syafi'i jauh lebih bisa diterima masyarakat Muslim daripada, misalnya. mazhab Hanafi yang lebih cenderung ke Mu`tazilah. Keempat, para murid al-Syafi'i merupakan tokoh-tokoh penting dan berpengaruh di wilayah-wilayah mereka mukim, dengan kecerdasan yang mereka miliki, dapat menarik perhatian masyarakat Muslim. Kelima, faktor Mekkah sebagai tempat berkumpulnya umat Islam seluruh dunia pada musim haji, merupakan tempat yang paling subur untuk mengernbangkan mazhab. Kaum Muslimin yang menunaikan ibadah haji dan bermukim di Mekkah, sambil belajar agama. Banyak ulama al-Syafi'i yang menjadi guru di situ, sehingga begitu para jama'ah haji pulang ke daerahnya, mereka secara tidak langsung menyebarkan ide-ide mazhab al-Syafi'i di negara-negara asal mereka.[343]

---

[341] Bahkan pada waktu Mesir di bawah kekuasaan Bani Fatimiah sudah memiliki perguruan tinggi yang sangat terkenal, bahkan hingga sekarang, yaitu Dar al-Ilm (cikal bakal al-Azhar sekarang) yang didirikan oleh Khalifah al-Hakam di Kairo pada tahun 395/1005. Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilazation*, hlm. 71. Meskipun perguruan tinggi itu didirikan untuk kepentingan penyebaran mazhab Syi'ah Isma'iliah, namun setelah kekuasaan Fatimiah berpindah ke kekuasaan Ayyubiah, terutama di bawah Sultan Salah al-Din al-Ayyubi yang menjadikan mazhab Sunni (terutama mazhab al-Syafi'i) sebagai mazhab resmi negara, karena itu mazhab al-Syafi'i menjadi cepat berkembang melalui madrasah-madrasah dan perguruan tinggi di Mesir. Lihat Muhammad Iskandari, *"al-Madrasah wa al-Daulah fi al-'Asrain al-Fatimi wa al-Ayyubi",* dalam *al-Ijtihad: Majallah Mutakhassusah Ta'ni bi Qadaya al-Din wa al-Mujtama' wa al-Tajdid al- Arabi al Islami*, nomor IV/1989, hlm. 141-158. Lihat juga Fazlur Rahman, Islam (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), hlm. 192.

[342] Pada masa `Abbasiah berada di bawah kekuasaan Khalifah al-Mutawakkil, mazhab Mu`tazilah diganti dengan Sunni sebagai mazhab resmi `Abbasiah, hingga keruntuhan Abbasiah, maka dengan sendirinya mazhab Mu`tazilah menjadi mati.

[343] Salah satu contoh adalah Islam di Asia Tenggara, termasuk Indonesia yang mayoritas bermazhab merupakan hasil dari kerja jaringan ulama-ulama di Indonesia dengan ulama yang berada di Hijaz, di mana ulama Hijaz dikuasai oleh mazhab al-Syafig ini. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 79-107. Demikian juga hubungan para ulama Indonesia dengan India, Arabia dan Mesir. Lihat Shaikh Abdur Rasyid, "Renaissance in Indonesia", dalam M.M.

5.4 Al-Syafi'i: di Antara Pendukung dan Pengkritiknya

Konsep usul al-fiqh yang dibangun oleh al-Syafi'i menjadi gagasan yang sangat spektakuler dalam perkembangan pemikiran Islam. Melalui *halaqah-halaqahnya* di Baghdad dan Mesir, al-Syafi'i telah melahirkan tokoh-tokoh intelektual dan ulama terkemuka yang menyebar di hampir seluruh penjuru dunia Islam, secara tidak langsung ia telah membentuk jaringan-jaringan yang sangat strategis untuk membantu dalam penyebaran ide-ide barunya. Mereka tidak saja menjadi murid yang baik, akan tetapi telah menjadi pengikut (ashab) dan pembela pemikiran al-safi'i terhadap serangan dan kritikan pihak-pihak yang tidak sepakat dengan metodologi yang digunakan oleh syafi'i.

Di tengah-tengah pertarungan pemikiran yang berkembang pasca al-syafi'i mereka terus melakukan perbaikan dan pengembangan metodologi yang ikut memperkaya dan menyempurnakan ide-ide besar al-Syafi'i. Di samping ada sebagian muridnya yang juga membentuk mazhab tersendiri, seperti Ahmad Ibn Hanbal, hal yang sama pernah dilakukan oleh al-Syafig, ketika is berbeda dengan gurunya, Imam Malik.[344] Mereka membentuk komunitas yang sangat masif untuk mempertahankan pendapat-pendapat dan argumentasi-argumentasi filosofis yang diajukan oleh dengan sebutan al-Syafriah (para pengikut al-Syafi'i).[345]

Perkembangan pemikiran al-Syafig yang sangat progresif di tangan para pengikutnya, membawa mazhab al-Syafi'i memiliki kemampuan untuk bertahan bersama mazhab-mazhab lain. Namun tidak sedikit kritik yang dilontarkan oleh beberapa sarjana terhadap pemikiran al-Syafiri. Para pengkritik, biasanya berasal dari pengikut mazhab lain, yang berseberangan dengan pengikut Namun baru-baru ini terdapat kritikan yang, cukup tajam, terutama dari para pemikir kontemporer, meskipun tidak semua kritik mereka diarahkan kepada seluruh bangunan pemikiran al-Syafii. Kritikan mereka biasanya berkisar tentang konsep *qiyas* al-Syafi'i.

Sebut saja misalnya Fazlur Rahman. Ia menyatakan bahwa *qiyas* al-Syafi'i merupakan bentuk metodologi yang terpengaruh oleh keilmuan asing, terutama bentuk penyimpulan silogisme Aristoteles, meskipun doktrin *qiyas*

Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy, vol. II* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), hlm. 1634-1637.

[344] Tradisi murid berbeda dengan guru, menunjukkan bahwa kedewasaan berpikir para ulama pada masa itu, telah mencapai puncak yang paling tinggi. Dalam tradisi ilmu kalam, pendiri Mu`tazilah, Wasil ibn Ata, adalah murid dari Hasan al-Basri, tokoh ahl a1-haids yang paling disegani. Sedangkan Abu Hasan al-Asy`ari, pendiri mazhab Asy`ariah adalah murid dari tokoh Mu`tazilah, bahkan ia menjadi pengikut Mu`tazilah selama 40 (empat puluh) tahun.

[345] Para pengikut al-Syafi'i ini, sebagian memang mengikuti pendapat-pendapat fiqhnya (*qaul al-Syafi'i*), terutama para murid yang mengikuti *halaqah-halaqah* ketika al-Syafi'i di Baghdad. Sebagian yang lain adalah yang mengikuti metodologi (*manhaj*) ustilnya, terutama murid-murid utama al-Syafi'i baik yang mengikuti kepindahan al-Syaf'i ke Mesir maupun mereka yang tetap di Baghdad namun tetap berkomunikasi dengannya.

merupakan pengembangan internal yang konsisten.[346] Bagi Fazlur Rahman, *qiyas* merupakan metode analogi yang tidak sempurna dan tidak meyakinkan. Karena *qiyas* mengandaikan bahwa al-Qur'an dan Sunnah memberikan keputusan yang tidak jernih dan tidak jelas, sehingga perlu ada penjelasan melalui proses analogi dengan mencari kesamaan-kesamaan atau kemiripan antara hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah dengan persoalan-persoalan baru.[347] Karena itu, *qiyas* membawa kepada sebuah keputusan hukum yang hanya berdasarkan pada pendapat-pendapat pribadi.[348] Dengan begitu, *qiyas* tidak dapat dijadikan sebagai alat ukur bagi sebuah keputusan hukum.

Al-jabiri memberikan kritik bahwa epistemologi al-Syafi'i—seperti juga pemikiran fiqh pada umumnya—memiliki kecenderungan pada pemikiran bayani: Pemikiran bayâni adalah suatu pemikiran dengan menjadikan bahasa sebagai alat untuk memahami sebuah teks. seperti dalam fiqh. Nahwu balaghah dan kalam: [349] Epistemologi bayani yang menjadi kecenderungan dalam pemikiran Islam membawa konsekuensi-konsekuensi sebagai berikut: pertanza, pengabaian terhadap dimensi waktu dan evolusi. Setiap masa kini secara sistematis dihubungkan dengan masa lampau. Seolah-olah masa lalu, masa sekarang dan masa depan pada kenyataannya merupakan sebuah masa yang lama atau waktu yang tidak berubah.[350] Karena itu, hilanglah perspektif historis dalam pemikiran Arab-Islam. *Kedua*, tidak adanya pemisahan antara subyek dan obyek. Dengan meninggalkan proses pengujian secara detail dan analisis, mereka membelokkan proses analogi kepada perangkat mental yang tidak mampu memfokuskan diri pada analisis terminologi analogis atau pada pengujian komponen-komponennya untuk menunjukkan kemiripannya. Analogi digunakan secara mekanistis, tanpa penelitian atau analisis, tanpa pengujian atau kritik. Rujukan terhadap yang hadir ditetapkan sebagai saksi yang selalu hadir di dalam pemikiran dan emosi.[351] Oleh karena itu, hilanglah obyektifitas dari pemikirar. Arab-Islam. Kehilangan obyektifitas itu, berimplikasi pada kehilangan sifat epistemologis dalam pemikiran Islam.

Kritik yang cukup dahsyat datang dari Nasr tlamid Abu Zaid. Abu Zaid tidak hanya membuat kritik terhadap bangunan *qiyas*, akan tetapi seluruh yang digunakan oleh yaitu pandangan al-Syafi'i tentang al-Qur'an. Sunnah, ijrm` dan *qiyas*. Pada intinya, kritik Abu Zaid berkisar pada bentuk ideologisasi pemikiran

---

[346] Rahman, Islam, hlm. 71.

[347] Ibid., hlm. 71.

[348] FazIur Rahman, Islamic Methodology in History Distributors, 1994), hlm. 15. Lihat juga Rahman, Islam, hlm. 72.

[349] Lihat Muhammad `Abid al-jabiri, Bunyah al-'Aql al-Arabi; dirasah tahlililah Naqdiah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Saqafah al-'Arabiah (Beirut: markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 1990), hlm. 13.

[350] Ibid., hlm. 188-192.

[351] *ibid*., hlm. 222-223.

Islam yang ditancapkan oleh al-Syafi'i.[352] Ideologisasi itu, bermula dari pemahaman tentang al-Qur'an sebagai sumber utama dan Sunnah yang memiliki legalitas yang sama.[353] Menurut Abu Zaid, *qiyas* yang dibangun oleh al-Syafi'i memiliki dua kelemahan. *Pertama*, al-Syafi'i membatasi peran akal mujtahid, karena peran akal dibatasi oleh tanda-tanda yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Al-Syafi'i dalam hal ini membatasi antara penanda dengan petanda sebatas pada kesamaan dan kemiripan untuk mengungkap makna *nass* yang tersembunyi. Dengan begitu, al-Syafi'i telah mempersempit wilayah ijtihad, sehingga segala ijtihad yang tidak sesuai dengan cara *qiyas*, seperti *istihsan*, ditolak dengan dalih telah terjadi mengambil kenikmatan belaka.[354] Kedua, dengan *qiyas*, al-Syàfi'i ingin mengilangkan perselisihan dan menerima pluralitas. Menurut al-Syafi'i, perbedaan-perbedaan dalam agama, ada yang tidak diperbolehkan, seperti perbedaan dalam *istihsan*, ada pula yang diperbolehkan, seperti perbedaan dalam ijtihad (*qiyas*). Bagi Abu Zaid, sikap al-Syafi'i seperti ini sesungguhnya tidak menyelesaikan perbedaan itu. Ia hanya ingin menancapkan legalitas *qiyas* sebagai kebenaran tunggal, yang kekuatan hukumnya memiliki daya paksa sama dengan teks yang dijadikan sebagai landasan *qiyas*.[355]

Diakui atau tidak, *al-Risalah* merupakan tonggak pemikiran kritis umat Islam dalam bidang fiqh. Baik yang sepakat maupun yang tidak sependapat dengan pemikiran seseorang harus terlebih dahulu membaca *al-Risalah al-Syafi'i.* Dari situlah akan bisa dibedakan pemikiran al-Syafi'i dengan pemikir lainnya. *Al-Risalah* tidak hanya berbicara persoalan usul al-fiqh dari sisi hukum. Namun lebih dari itu, *Al-Risalah* merupakan salah satu contoh karya awal umat Islam terbaik yang menjelaskan sebuah konstruksi pemikiran dalam Islam. Konstruksi ilmu pengetahuan yang digagas oleh al-Syafi'i dalam *al-Risalah* ini, dimulai dari pendasaran ontologis sebuah ilmu, dilanjutkan memahaminya secara epistemologis dan bagaimana mengaplikasikannya dalam ranah aksiologisnya.

5.5 Menuju Ushul Fiqh Humanis dan Responsif Berbekal Qiyas Humanis

Masuknya unsur sillogisme logika Aristoteles dalam qiyas semenjak masa al-Syâfi'i, ternyata menjadikan konsep qiyas kurang berkembang dan dinamis karena selalu mengikuti premis mayornya yang disimpulkan dari teks suci. Padahal sebelumnya, qiyas merupakan suatu konsep penalaran yang dinamis, liberal, dan akomodatif dalam mensikapi perkembangan hukum di

---

[352] Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiah al-Wasatiah* (Kairo: Sina h al-Nasyr, 1992), hlm. 4.

[353] *Ibid*., hlm. 8.

[354] *Ibid*., hlm. 78-85.

[355] *Ibid*., hlm. 87-95.

masyarakat. Ia merupakan penalaran bebas (*reasoning*) yang tidak terikat dengan prinsip-prinsip ketat suatu analogi yang premis minor harus sesuai dengan premis mayornya. Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum, karena konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam nash, sehingga secara tidak langsung, ia membatasi peran akal mujtahid pengguna qiyas dalam mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'an dan al-Sunnah.[356]

Berdasarkan kenyataan berubahnya konsep qiyas pasca masuknya unsur logika Aristoteles, maka perlu adanya reformulasi baru terhadap model penalaran qiyas dalam ushul fiqh. Reformulasi ini dimaksudkan untuk mengembalikan qiyas seperti bentuk dasarnya, yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran, dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan Islam.[357] Reformulasi ini, bisa jadi dengan menampilkan konsep logika yang baru (modern) karena logika Aristoteles dianggap sudah tidak relevan dan memang membawa kepada kejumudan,[358] atau dengan pembacaan ulang secara kritis terhadap logika Aristoteles yang dilandaskan semangat rasional liberal (*burhâni*), seperti yang dilakukan oleh Ibn Hazm dan Ibn Rusyd.[359]

---

[356] Baca. Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992), 94. Sementara dalam bahasanya kaum empirisme, bahwa metode deduktif-sillogistik, termasuk di dalamnya qiyas, tidak membawa pengetahuan baru, karena kesimpulan akhirnya pasti sama dengan premis mayornya. Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatunâ,* 41.

[357] Ahmad Hasan, *The Early Development,* 140.

[358] Pendekatan logika Aristoteles yang bersifat deduktif sillogistik adalah satu-satunya metode yang efektif dalam cara berfikir secara sistematis pada zaman Yunani dan Romawi sampai pada masa Galileo dan renaissance. Namun pada perkembangan selanjutnya, yaitu pada permulaan abad ketujuh belas, logika tradisional Aristoteles mulai mendapat gugatan dan kritik karena dirasa sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman yang menuntut kemajuan ilmu pengetahuan. Sebagai gantinya, dimulailah metode atau logika induktif yang dirintis oleh Francis Bacon dan disempurnakan menjadi logika induktif-deduktif, yang dipelopori oleh Charles Darwin. Baca George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam *Ilmu dalam Perspektif,* ed. Jujun S. Suriasumantri, 87-90; Louis P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999), 23-8.

[359] Menurut al-Jâbiri, jalan keluar dari kejumudan dan keterpasungan penalaran terhadap teks di dunia Islam adalah dengan jalan rekonstruksi kembali model penalaran yang pernah dilakukan pemikir muslim di Andalusia, seperti Ibn Hazm, Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Thufayl, al-Syâthibi, dan Ibn Bâjah. Menurutnya, apresiasi mereka terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles sangatlah menarik dan membawa kepada kedinamisan. Mereka mencoba memberikan landasan rasional bagi tradisi *bayâni* yang telah membeku semenjak masa tadwin. Mereka berdasarkan apresiasi kritis terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles telah melahirkan berbagai metode penalaran, seperti deduksi, induksi, universalisme, kausalitas, historisitas, dan konsep *maqâsid al-syarî'ah*. Baca Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyah,* 552*;*

Hemat penulis, kedua cara tersebut bisa dijadikan solusi bagi "kejumudan" yang terjadi dalam penalaran hukum Islam. Bagi penulis, kedua cara tersebut pada dasarnya bersubstansikan dan bertujuan sama, yaitu upaya untuk menemukan dan memajukan penalaran yang mendukung terwujudnya ilmu pengetahuan, termasuk ilmu pengetahuan syari'ah. Berdasarkan ini, penulis cenderung memakai pendekatan yang dilakukan oleh para pemikir Islam Andalusia sebagai dasar pijakan keluar dari kejumudan penalaran dalam hukum Islam. Artinya solusi terhadap kemandegan penalaran hukum tidak menggunakan logika modern, melainkan menggunakan bangunan logika dan filsafat Aristoteles yang dibaca ulang secara kritis dengan menggunakan spirit kemajuan. Hal ini penulis lakukan karena tiga faktor, yaitu; *pertama*, model logika induksi yang sering dilawankan dengan logika Aristoteles yang bersifat deduktif, sebenarnya juga sudah diterapkan dan dengungkan oleh Aristoteles, sehingga bukan merupakan sesuatu yang baru. Bahkan para filosof muslim telah melakukannya, seperti Ibn Hazm, al-Râzi, al-Ghazâli, dan Ibn Taymiyyah.[360] *Kedua*, Bangunan pemikiran Aristoteles dalam filsafat dan logika sangat kaya, sehingga akan lebih valid ketika merujuk pada sumber awalnya. *Ketiga*, Epistimologi *burhâni* yang berlandaskan bangunan filsafat dan logika Aristoteles telah berhasil dikembangkan oleh pemikir Islam di Andalusia dan dijadikan landasan metode *bayâni* yang merupakan metode penalaran asli yang dimiliki umat Islam. Rasionalisasi tradisi *bayâni* (*ta'sîs al-bayân 'ala al-burhân*) ini berhasil dilakukan oleh Ibn Hazm, Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Thufayl, Ibn Bâjah dan al-Syâthibi.[361]

Selanjutnya, sebagai contoh metode penalaran hukum yang berdasarkan pembacaan kritis terhadap filsafat dan logika Aristoteles secara holistik, penulis akan mengangkat metode penalaran yang telah diterapkan oleh Ibn Hazm dan Ibn Rusyd.

---

idem, *Takwîn al-'Aqli al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1991), 295-328.

[360] Banyak filosof Barat yang "berhutang" kepada filosof muslim dalam mengembangan metode keilmuan. Roger Bacon misalnya, banyak mengadosi motode induksi Ibn Hazm, bahkan bukunya *Opus Majus* kelihatan sekali kalau terpengaruh oleh pemikiran induksi Ibn Hazm. Metode skeptis Descartes juga terinspirasi oleh al-Nazhzhâm dan al-Ghazâli, kemudian John Stuart Mill yang melancarkan kritik terhadap logika Aristoteles dengan metode induksinya juga terinspirasi oleh Abû Bakr al-Râzi yang terlebih dahulu telah mengkritik logika deduktif Aristoteles dengan semangat induktifnya. Baca, Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), 128-9; Musarrat Husain Zuberi, *Aristotle and al-Ghazali* (New Delhi: Noor Publishing House, 1992), 139-45.

[361] Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aqli*, 309-310; idem, *Bunyah,* 551-2.

5.5.1 Ibn Hazm dan Epistimologi Burhani Induksi-Deduksi.

5.5.1.1 Pencetus Metode *Qiyâs Jâmi'* dan Metode Rasional.

Sosok Ibn Hazm bukanlah seorang yang literalis kaku yang mengekang kebebasan akal manusia seperti yang difahami selama ini, ia justru merupakan sosok yang kritis rasionalis murni, yang di satu sisi berpegang teguh pada teks agama dalam hal-hal yang disinggung teks secara langsung, dan di sisi lain berfikir rasional dengan membuka peluang kebebasan akal untuk berkiprah di luar jangkauan teks agama. Sebab, sebagaimana yang dikatakan Ibn Hazm, ruang lingkup jangkauan teks agama sangatlah terbatas, sementara wilayah mubah mencakup lingkup yang tidak terbatas. Dalam lingkup yang tidak terbatas itulah akal mengerahkan segenap kemampuan dan kekuatannya.

Ibn Hazm dalam membangun penalaran dalam bidang hukum dan non hukumnya, bertitik tolak dari prinsip epistimologi bahwa jalan guna memperoleh suatu pengetahuan hanyalah dua cara; *pertama,* ilmu yang diperoleh melalui postulat-postulat aksiomatik yang diberikan oleh akal dan persepsi inderawi, seperti jasad itu tidak bisa berada di dua tempat secara bersamaan, dan api itu panas. Ilmu yang diperoleh melalui postulat-postulat akal dan persepsi inderawi ini disebut *al-ilm al-badîhi*. *Kedua*, ilmu yang diperoleh melalui penalaran berdasarkan postulat akal dan persepsi inderawi, seperti baja dipanaskan akan meleleh yang merupakan hasil penalaran dari segala logam yang dipanaskan akan meleleh, sementara baja termasuk logam.[362] Prinsip epistimologis seperti ini diaplikasikan Ibn Hazm dalam konteks mencari pengetahuan tentang alam, mengukuhkan doktrin-doktrin ajaran agama dan memahami ajaran syariat Islam.

Ibn Hazm menekankan bahwa pengetahuan tentang alam beserta segenap fenomena yang muncul di dalamnya berasal dari argumen aksioma akal, persepsi inderawi, dan prinsip penalaran yang dihasilkannya. Baginya, metode eksperimetasi, observasi, dan rasional sangat penting guna menemukan suatu ilmu yang baru, baik dalam ilmu alam maupun ilmu-ilmu syariah.

Berkaitan dengan ilmu syariah, menurutnya perlu dibedakan antara sesuatu yang bisa dijangkau oleh akal dan yang tidak bisa dijangkau oleh akal. Menurut Ibn Hazm, manusia tidak bisa menggunakan akal semata untuk menetapkan atau menolak bahwa "babi itu haram atau halal, shalat Maghrib itu tiga rakaat". Hal ini karena akal tidak berkompeten dalam wilayah syariat yang jelas disebutkan oleh teks. Namun begitu, bukan berarti akal tidak berfungsi dalam masalah syariat, akal sangat dibutuhkan dalam masalah syariat yang tidak disebutkan secara jelas oleh nash. Karena pada dasarnya sesuatu yang tidak disebutkan oleh nash merupakan permasalahan terbanyak dalam perkembangan syariat Islam.

---

[362] Ibn Hazm, *Al-Taqrîb li Hadd,* 156.

Bagi Ibn Hazm, hukum syariah mirip dengan hukum alam. Artinya hukum-hukum alam didasarkan pada pengamatan induktif atas beberapa fenomena, sebelum akhirnya sampai pada suatu kesimpulan umum yang mencakup segenap fenomena partikularitas lainnya yang tidak dijangkau oleh pengamatan induksi kita. Demikian pula dalam masalah syariat, bila tidak ditemui suatu nash, maka harus dirumuskan suatu dalil pembuktian rasional, yaitu dengan jalan meneliti secara induktif teks-teks agama, lalu menarik suatu keputusan hukum darinya untuk kemudian dipakai sebagai salah satu dari kedua premis dalil tersebut. Sementara premis kedua, jika bukan merupakan teks agama, maka merupakan rumusan akal yang bersifat apriori.

Berdasarkan ini, maka dalam pandangan Ibn Hazm, premis-premis penalaran itu, juga bertindak sebagai pemis-premis *burhâni* dalam agama. Premis-premis sillogisme tersebut, terbagi dalam empat bagian; *pertama*, dua premis yang masing-masing merupakan teks teks agama. *Kedua*, dua premis yang salah satunya merupakan teks agama sedang lainnya merupakan postulat logika apriori. *Ketiga*, dua premis yang salah satunya merupakan hasil ijma' dan lainnya adalah perintah agama untuk mentaati produk ijma'. *Keempat*, dua premis yang salah satunya merupakan hukum universal, sedang lainnya adalah kondisi spesifik yang merupakan cabang dari hukum universal tersebut. Susunan premis-premis ini membentuk sillogisme yang dalam bahasa Ibn Hazm disebut dengan *qiyâs jâmi'* atau *qiyas burhâni*.[363]

Selanjutnya, ada tiga dasar hukum yang dijadikan pegangan Ibn Hazm dalam istinbat, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, dan dalil.[364] Dalil bagi Ibn Hazm merupakan induksi dari teks-teks yang diambil kesimpulannya yang universal dan obyektif, yang selanjutnya menjadi dasar penalaran hukum. Dalam masalah-masalah yang ada keterangan teksnya, ia begitu tegas tidak ada alternatif lain kecuali yang ditegaskan nash tersebut. Namun, dalam hal di luar nash, ia memberikan kebebasan akal untuk melakukan ijtihad. Menurutnya, pada awalnya status hukum segala sesuatu adalah *ibâhah*, dan ketika agama

---

[363] Menurut penulis, model *qiyâs jâmi'* atau *burhâni* berbeda dengan model qiyas yang dikenal dalam tradisi *bayâni* dan '*irfâni*, yang berupa qiyas fiqh, qiyas kalam dan qiyas lughah. Dalam tradisi *bayâni*, qiyas merupakan penyamaan terhadap dua hal karena *'illat*nya yang sama yang kalau dibuat bentuk sillogisme, maka premis mayor merupakan '*illat* yang diambil dari suatu teks. Sedangkan *qiyâs jâmi'* merupakan bentuk sillogisme yang premis mayornya diambil dari induksi beberapa teks al-Qur'an dan al-Sunnah.

[364] Ibn Hazm sengaja tidak menyebutkan ijma' sebagai cara istinbat hukum, karena menurutnya, ijma' atau kesepakatan seluruh fuqaha dalam satu masa terhadap kasus tertentu merupakan sesuatu yang tidak mungkin dan tidak bisa diakui. Ijma' yang diakui menurutnya, hanya berupa kesepakatan kaum muslimin atas hukum-hukum yang termuat dalam nash-nash agama, seperti shalat, puasa, zakat, dan sebagainya. Ijma' juga bisa berupa kesepakatan para shahabat atas segala yang mereka dengar dan saksikan dari Nabi. Bagi Ibn hazm, hanya dua model ijma' ini yang diakuinya.

datang dengan mengharamkan sesuatu tertentu, maka yang tidak diharamkan berarti dibiarkan pada hukum asalnya, yaitu mubah.

Ibn Hazm, dalam proyek epistimologinya menganjurkan untuk mempelajari dan mengkaji ilmu-ilmu Yunani, seperti logika, fisika Aristoteles, yang kemudian menjadikannya prinsip dasar dalam membangun satu pandangan dunia *bayâni* yang baru, sekaligus menghormati prinsip-prinsip dasar agama sebagaimana yang dibawa oleh teks-teks agama.

5.5.1.2 Perintis Metode Dialektika (*Mujâdalah*).

Mujâdalah merupakan salah satu ciri yang sangat menonjol dalam aktivitas ilmiah Ibn Hazm. Ia selalu menyebarkan dan membela pemikirannya di hadapan setiap orang yang berbeda dengan jalan perdebatan. Kegemarannya dalam berdebat inilah membuatnya digelari dengan *al-jadali*. *Mujâdalah* atau berdialog bagi Ibn Hazm merupakan metode dialektika tersendiri dalam mencari kebenaran.[365] Dengan *mujâdalah* yang kontinyu, maka kebenaran akan tampak di depan mata dan merasuk dalam sanubari seseorang.

Ibn Hazm membedakan antara perdebatan terpuji (*al-jidâl al-mahmûd*) dan perdebatan tercela (*al-jidâl al-madzmûm*). Perdebatan terpuji adalah perdebatan yang ditujukan untuk mencari kebenaran bukan kemenangan. Perdebatan ini menurutnya, harus dilakukan oleh setiap orang yang mempunyai kemampuan demi mencapai dan mempertahankan kebenaran. Adapun perdebatan tercela adalah perdebatan yang dilakukan tanpa ilmu dan argumen, dan dilakukan hanya untuk membela kebatilan. Perdebatan model kedua ini, tidak diperbolehkan dan tidak usah dilestarikan.[366]

Menurut Ibn Hazm, kebenaran adalah tujuan utama dalam suatu perdebatan. Bahkan ia menegaskan siap meninggalkan pendapatnya untuk menerima pendapat orang lain yang lebih baik dan jelas kebenarannya, Baginya, debat yang dilakukan hanyalah perdebatan yang terpuji dan semata-mata dilakukan untuk mencari suatu kebenaran berdasarkan argumen yang lebih kuat. Dalam suatu perdebatan, Ibn Hazm selalu mengemukakan pendapat lawan terlebih dahulu dan menganalisisnya, selanjutnya menampilkan pendapatnya sendiri yang argumentatif sehingga mampu mematahkan pendapat lawan

---

[365] Perlu diketahui, *mujâdalah* bagi Ibn Hazm difahami sebagai usaha dialektik untuk mencari suatu kebenaran, sehingga *mujâdalah* berkonotasi positif. Berbeda dengan istilah *mujâdalah* yang difahami ulama secara umum, mereka mengartikan *mujâdalah* dengan perdebatan dalam mencari kemenangan bukan mencari kebenaran. Bagi mereka, perdebatan mencari kebenaran disebut dengan *munâzharah*. Baca Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hazm*: *Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Arâ'ihu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1954), 201; Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *Ibn Hazm al-Zhâhiri: 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'îd bin Hazm al-Umawi al-Andalusi* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 95-6.

[366] Ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1992), 26.

bicaranya.[367] Saking hebatnya Ibn Hazm dalam berdebat, ia sering memukul lawan debatnya dengan argumen yang dibangun lawannya sendiri[368]

Ibn Hazm terkenal sebagai pemikir yang kritis dan revolusioner terhadap kemapanan. Ia begitu gigih mengkritik landasan-landasan berfikir yang dipakai kalangan fuqaha dan mutakallimun yang semuanya membentuk proyek kebudayaan dan ideologi kekuasaan Dinasti Umayyah (Hanafi, Syâfi'i, Mu'tazilah dan Asy'ari). Kekritisannya inilah yang menyebabkan sebagian besar ulama sezamannya tidak menyukai Ibn Hazm.[369]

Watak Ibn Hazm yang keras dalam perdebatan ini, tidak terlepas dari caranya melihat hakekat suatu masalah. Menurutnya, segala sesuatu bila dihubungkan dengan hukum syariat hanya mempunyai dua alternatif, yaitu benar atau salah dan tidak ada alternatif ketiga. Dalam konteks inilah Ibn Hazm menegaskan tidak ada toleransi dalam *mujâdalah* untuk mencari kebenaran.[370]

Metode dialektika atau majadalah yang dikembangkan Ibn Hazm ini, diakui atau tidak merupakan cikal bakal logika dialektik yang dikembangkan oleh filosof Barat setelahnya, semacam Hegel, Marx, dan Engels. Meski sebenarnya, unsur-unsur logika dialektis telah ada dalam filsafat kuno, seperti dalam ajaran Herakleitos, Socrates,Plato, dan Aristoteles.[371]

Berdasarkan pemaparan tentang penalaran Ibn Hazm di atas, tercatat bahwa Ibn Hazm telah merintis satu babak baru dalam sejarah intelektualisme Islam, berupa kritik dalam pemikiran Islam. Suatu kritik yang tuntas dan menyeluruh terhadap metodologi dan pandangan dunia tradisi pemikiran '*irfân* Syi'ah dan tasawuf. Juga kritik yang tuntas dan menyeluruh terhadap metodologi dan pandangan dunia tradisi ilmu kalam, pemikiran fiqh, maupun *taqlîd*. Dalam proyek kritiknya itu, ia tidaklah melancarkan kritik demi kritik, tetapi ditujukan dalam rangka melampaui krisis-krisis yang merusak dalam pertumbuhan dan perkembangan tradisi intellektualisme Islam. Selain itu, kritik Ibn Hazm juga ditujukan untuk menawarkan satu paradigma baru dalam kerangka rekonstruksi pemikiran Islam, yang intinya adalah membangun kembali tradisi *bayâni* atas dasar tradisi *burhâni* (rasionalisme Aristotelian),

---

[367] *Ibid*. Namun menurut Abû Zahrah, Ibn Hazm memiliki sifat yang tidak gampang mengubah pendapat. Ia tidak pernah meragukan pendapatnya sendiri dan selalu menganggap pendapat lawannya kurang kuat. Hal inilah yang menjadikan Ibn Hazm jarang mengambil pendapat orang lain, kecuali memang sangat kuat dan benar. Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hazm,* 206.

[368] Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *Ibn Hazm*, 95.

[369] Sâlim Yaqût, *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Maghrib wa al-Andalus* (Maroko: Dâr al-Bidâyah, 1986), 248.

[370] Ibn Hazm, *al-Taqrîb,* 171; 'Abd al-Karîm 'Utsmân, *Ma'allim al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah* (Beirut: Mu'assasah *al-Risâlah*, 1983), 364-7.

[371] Lorens Bagus, *Kamus Filsuf,* 531.

serta membuang tradisi '*irfân* dari lingkungan proyek pemikiran yang dibangunnya.[372]

5.5.2 Rasionalisme Ibn Rusyd dan Reformulasi Hubungan Agama dan Filsafat.

5.5.2.1 Perpaduan Filsafat dan Agama.

Pemikiran Ibn Rusyd, sebenarnya merupakan pengangkatan kembali dan penyempurnaan proyek intelektual Ibn Hazm sebagai landasan titik tolak orientasinya. Tetapi Ibn Rusyd juga berupaya melampaui Ibn Hazm dalam soal metodologi dan kandungan-kandungan keilmuan yang diangkatnya.

Satu karakteristik yang paling unik dari pemikiran Ibn rusyd adalah pandangannya yang bersifat makro, totalistik, dan metodologi yang digunakan bersifat aksiomatik. Ia sangat berpegang teguh pada pandangan yang melihat bagian-bagian dalam kerangka keseluruhan. Inilah yang yang dilakukan Ibn Rusyd dalam mengkaji pemikiran Aristoteles, ia membahasnya sebagai suatu sistem pemikiran yang lengkap dan utuh. Ia membaca Aristoteles melalui Aristoteles sendiri, yaitu dengan cara merujuk pada pandangan-pandangan dasar Sang Guru Pertama (*al-Mu'allim al-Awwal*) kemudian membandingkannya dengan pemikirannya sendiri.

Ibn Rusyd memulai pemikiran epistimologis dengan "literalisme" atau makna eksoterik suatu nash yang dikembangkan lagi menjadi konsep *maqâsid al-syarî'ah*. Pendekatan ini, mendasarkan diri pada makna-makna eksoterik teks-teks agama, serta tidak melangkah ke metode takwil kecuali dalam kondisi yang mengharuskannya. Jika sesuatu yang berdasarkan nash (*al-manqûl*) itu bertentangan dengan yang rasional (*al-ma'qûl*), maka teks harus ditakwilkan sedemikian rupa supaya selaras dengan yang rasio. Takwil didasarkan pada kenyatan bahwa dalam al-Qur'an ada ayat-ayat yang tersurat dan tersirat.[373] Dan takwil hanya boleh dilakukan oleh para filosof yang merupakan kaum demonstratif. Sedangkan dalam memahami pengertian teks-teks yang maknanya kabur, pendekatan ini kembali kepada teknik penelitian induktif atas teks-teks yang dijadikan sumber agama dengan memperhatikan *maqâsid al-syarî'ah*.[374]

---

[372] Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme,*, 130-1.

[373] Itupun takwil dilakukan hanya sebatas mengalihkan makna sebenarnya (haqiqi) dalam sebuah teks ke makna metaforisnya (majazi) dengan tetap mempertimbangkan ukuran-ukuran konteks bahasa yang dikenal orang Arab.

[374] Ahmed Fouad El-Ahwani, "Ibn Rusyd," *A History of,* vol. 1, 540-64; M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy* (New Delhi, Darya Ganj, 1994), 170-80; Mahmûd Qâsim, *al-Faylusûf al-Muftarâ 'alayh Ibn Rusyd* (Kairo: Maktabah al-Anjalû, tt); Ibrâhîm Madzkûr, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh,* juz. 3 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt), 79-86; Muhammad Yûsuf Mûsa, *Bayn al-Dîn;* Muhammad Luthfi Jam'ah, *Târîkh Falâsifat,* 120; Oliver Leaman, *Averos and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988); Athur Hyman and James J. Walsh (ed), *Phylosophy,* 284-324.

Berdasarkan pendekatan ini, Ibn Rusyd sampai pada pengakuan tentang adanya kesesuaian dan keserasian antara pendekatan-pendekatan agama dan pendekatan filsafat rasional.[375] Artinya tidak ada pertentangan antara agama dan filsafat, malah filsafat merupakan kawan akrab agama dan merupakan saudar sesusuan dengannya. Bila agama dan filsafat berdiri dengan logika, epistimologi, dan metodologinya masing-masing, maka kesemuanya mengarah kepada tujuan yang sama, yaitu mencapai keutamaan dan kemulyaan. Muara keduanya adalah sama, yaitu kebenaran, dan tidak mungkin kebenaran satu menyalahi kebenaran lainnya, bahkan keduanya saling mendukung. Dengan demikian, bila ditemukan satu pandangan dari filsafat yang bertentangan dengan agama, atau pandangan agama yang bertentangan dengan filsafat, maka pandangan itu merupakan bid'ah yang tidak punya dasar dalam syariat.[376]

Singkatnya, filsafat tidak bertentangan dengan agama. Bila di permukaan tampak adanya pertentangan, itu karena faktor kekeliruan dalam menafsirkannya. Dikarenakan sasaran yang dihadapi agama adalah semua manusia, baik awam maupun terpelajar, maka konsekwensinya, sarana yang dipakai menghadapi mereka berbeda mempertimbangkan sasarannya.

Berdasarkan gambaran epistimologi hukum Ibn hazm dan Ibn Rusyd tersebut, maka pembacaan ulang terhadap kerangka besar bangunan filsafat dan Logika Aristoteles secara keseluruhan sangatlah perlu untuk saat ini. Artinya, jalan keluar dari kejumudan qiyas yang bersifat sillogistik agar menjadi suatu teori yang dinamis, liberal, dan produktif adalah dengan jalan tidak meninggalkan logika dan filsafat Aristoteles, tetapi dengan pembacaan ulang yang kritis terhadap seluruh bangunan filsafat dan logika Aristoteles tersebut.

Pembacaan kritis terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles tersebut telah dilakukan oleh pemikir muslim pasca al-Syafi'I, seperti Ibn hazm, Ibn rusyd, Ibn Khaldun, dan al-Syatibi, yang terbukti mampu melahirkan teori rasional liberal, seperti konsep qiyas jami', universalisme, historisisme, dan prinsip induksi-deduksi. Namun demikian, karena perangkat ilmiah semakin lengkap pada saat ini, maka boleh jadi pembacaan ulama pada masa lalu tersebut mengalami "keusangan". Oleh karenanya tidak menutup kemungkinan pembacaan lebih lanjut mengenai filsafat dan logika Aristoteles bisa menggunakan perangkat ilmiah atau teori para filosof modern.

---

[375] Muhammad 'Āthif al-'Irâqi, *al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt), 287.

[376] Untuk informasi lebih detail baca misalnya, Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut* (Beirut: Dâr al-Fikr, 19930); Jamîl Shalîbâ, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab li al-Bannani, 1983), 453-69; idem, *Min Aflathan ilâ Ibn Sînâ* (Beirut: Dâr al-Andalus, 1981); Dominique Urvoy, "Ibn Rusyd," dalam *History of Islamic Philosophy,* ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, vol. 1 (London and New York: Routledge, 1996), 330-43.

Berdasarkan ini semua, maka yang terpenting adalah sikap dinamis dan kritis dalam melihat dan membaca segala macam teori keilmuan enurut penulis hal inilah yang harus dilakukan oleh kaum muslimin dalam pengembangan logika Aristoteles dan konsep qiyas ushul fiqh Keduanya harus dibaca secara kritis karena dalam kekritisan tersebut berarti ada upaya untuk menyempurnakan teori Dan ketika bacaan serta sikap kita kritis terhadap logika Aristoteles dan qiyas al-Syafi'i, maka di "sana" mereka berdua tersenyum bangga terhadap generasi berikutnya

BAB VI
KESIMPULAN

Al-Risalah adalah buku ushul fiqh pertama kali yang secara sistematis membahas tentang tatacara penemuan fiqh. Al-Syafi'i sebagai penulis al-Risalah, telah memunculkan dan mensistematisasikan beberapa teori hukum Islam, seperti sillogisme (*qiyâs*), *bayân,* nasikh mansukh, preferensi juristic (*istihsân*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishhâb*), dan kaidah interpretasi serta deduksi.

Salah satu bab yang mendapatkan perhatian lebih dari al-Syafi'i adalah qiyas. Hal ini dilakukan al-Syafi'i karena pada saat itu penggunaan logika dan akal demikian kuatnya, sehingga al-Syafi'i perlu untuk menerangkan batas-batas akal boleh digunakan dalam penemuan hukum melalui teori qiyas nya. Al-Syâfi'i mencoba memformulasikan qiyas dengan syarat yang ketat, agar membendung penggunaan *ra'y* yang sewenang-wenang oleh madzhab hukum awal. Dan baginya, ijtihad atau penalaran hukum (*ra'y*) yang sah dan boleh dilakukan oleh seorang mujtahid, hanyalah qiyas. Kemudian Al-Syâfi'i memberikan syarat-syarat seseorang boleh melakukan qiyas, yaitu menguasai bahasa Arab dan unsur-unsurnya, seperti nahw, shorof, dan balaghah, mengetahui ajaran-ajaran al-Qur'an, seperti etika Qur'ani, nasikh mansukh, dan lafad umum atau dan khusus, mendalami al-Sunnah, permasalahan-permasalahan yang disepakati dan diikhtilafi, dan menguasai logika yang benar atau akal sehat.

Pembahasan tentang qiyas dalam kitab al-Risalah ini ditanggapi berbeda oleh para ulama. *Pertama*, ulama yang pro terhadap teori qiyas al-Syafi'i, karena dengan adanya qiyas, maka penggunaan akal murni yang liberal dalam menemukan hukum menjadi terbatasi. Akal harus tunduk pada nash al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa qiyas menjadi suatu teori penalaran yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan menjadi penalaran hukum yang "tunduk" di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma. Pembakuan qiyas oleh al-Syâfi'i ini, menjadikan konsep qiyas sebagai penalaran hukum yang tidak independen lagi, sempit, dan stagnan, karena kesimpulannya "harus" sesuai dengan premis mayornya yang diambil dari teks-teks suci.

Referensi

A. Hanafi, *Ushûl fiqh* (Jakarta: Widjaya, 1989).

Abd al-Jabbâr, *al-Mughnî,* juz. 17 (Najaf: Mathba'ah al-Nu'mân, 1972).

Abd al-Karîm 'Utsmân, *Ma'allim al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah* (Beirut: Mu'assasah *al-Risâlah*, 1983).

Abd al-Mâlik al-Juwayni, *al-Waraqat* (Damaskus: al-Maktabah al-Hâsyimiyah, tt).

Abd al-Qadîr Ibn Badrân al-Dimsyaqy, *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1981).

Abd al-Qadîr Ibn Badrân al-Dimsyaqy, *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1981)

Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq* (Beirut: Dar al-Ma`rifah, t.th.).

Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-'Ilm, 1978).

Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Ttp: Dâr al-'Ilm, 1978).

Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Ttp: Dâr al-'Ilm, 1978).

Abd. al-sKarim Zaidan, al-Madkhal li Dirasah al-Syari`ah al-Islamiyyah, (Beirut: Muassasah Risalah, 1989).

Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994).

Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994).

Abi Zakariya Muhyidin al-Nawawi, Tahzib al-Asma' wa al-Lugat, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).

Abû al-Husein al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh* juz, 2. (Damaskus: al-Ma'had al'Ilm al-Faransi, 1965).

Abû al-Husein al-Bashri, *Kitâb al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh* juz, 2. (Damaskus: al-Ma'had al'Ilm al-Faransi, 1965).

Abû Bakr 'Abd al-Qâhir Ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjâni, *Asrâr al-Balâghah fi 'Ilm al-Bayân,* ed. Muhammad Rasyîd Ridhâ (Kairo: Mathba'ah al-Tarâqi, 1320 H).

Abû Bakr al-Jashshâsh, *Kitab Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr Kutub al-Mishriyyah, tt).

Abû Bakr al-Jashshâsh, *Kitab Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr Kutub al-Mishriyyah, tt).

Abû Dâwud Sulaymân al-Sajistâni, *Sunan Abî Dâwud,* juz. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt)

Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ fi 'Ilm al-Ushûl,* jilid. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983).

Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Qisthâs al-Mustaqîm.* (Kairo: Maktabah Misriyyah, 1353).

Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Ushûl* (Damaskus: Maktabah Dâr al-Fikr, tt).

Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Munqid min al-Dhalâl* (Kairo: Maktabah al-Jundî, 1977)

Abû Hâmid al-Ghazâli, *Syifâ' al-Ghalîl* (Bagdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1971).

Abû Ishâq al-Syâthibi, *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Ahkâm,* vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt)

Abu Zahrah, al-Imām al-Syāfi'i Hayatuhu wa Asruhu Ara'uhu wa fiqhuhu, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.).

Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisyri.*

Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisyri: Indonesia-Arab dan Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999).

Agus Triyanta, *"*Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah Dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syafi',*"* dalam *Makalah* (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002).

Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyyah, tt).

Ahmad bin Fâris, *Mu'jam Maqâ'is al-Lughah* (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyyah, 1367 H).

Ahmad Fuâd al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah, tt).

Ahmad Hanafi, *Theology Islam: Ilmu Kalam.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974).

Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publishers, 1994).

Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986).

Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publisher &Distributor, 1994).

Ahmad Nahrawi 'Abd al-Sallâm, *al-Imâm al-Syâfi'i fi Madzhabihi al-Qadîm wa al-Jadîd: Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ushûluhu wa Fiqhuhu, Ashhâbuhu wa Anshâruhu fi Nasyr Madzâhibihi, Atsaruhu al-Ilmiyyah wa Kutubuhu* (Kairo: Maktabah al-Syabbâb, 1988).

Akh Minhaji, *"*Reorientasi Kajian Usul Fiqh*"* *AL-Jâmi'âh* 63 (1999).

Al-'Allâmah al-Bannâny, *Hâsyiyah al-Bannâny 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam'i al-Jawâmi'* jilid. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992).

Al-'Allâmah al-Bannâny, *Hâsyiyah al-Bannâny 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam'i al-Jawâmi'* jilid. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992)

Alfons Taryadi, *Epistimologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991).

Ali bin Ahmad al-Qurthubi al-Zhâhiri, *al-Nubadz fi Ushûl al-Fiqh al-Zhâhiri* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1993).

Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001).

Ali Sâmî al-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahs 'Ind Mufakkirî al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq Aristoteles* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1947).

Alî Sâmî al-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahs 'Ind Mufakkirî al-Islâm wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1947).

al-Jawhari, *al-Shihhah* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1377 H).

Al-Juwayni, *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh* vol a (Istanbul: Ahmed Press, 1321H).

Al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi,* juz. 2 (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1954).

Al-Syafi`i, al-Risalah, ditahqiq oleh A. M. Syakir, (Mesir: Mustafa Babiy al-Halabiy, 1940)

Al-Taftâzâni, *Syarh al-Talwîh 'ala al-Tawdhîh* juz, 2. (Kairo: Dâr al-'Ahd al-Jadîd li al-Thibâ'ah, 1957)

al-Zamakhsyari, *Asas al-Balâghah* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1923).

al-Zamakhsyari, *Asas al-Balâghah* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1923).

Amîr 'Abd al-Azîz, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, jilid. 1 (Kairo: Dâr al-Salâm, 1997)

Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh* Jilid *1* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997)

Anom S. Putra, "Revolusi Nalar Islami: Menangguhkan Teks, Mencuri Subyek," dalam *Gerbang,* Edisi 02, Th. II. 1999.

Anton Bakker, *Ontologi atau Metafisika Umum: Filsafat Pengada dan Dasar-Dasar Kenyataan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Anwar A. Dadri, *Islamic Jurisprudence in The Modern World* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973).

Anwar al-Jundi, *Nawabigh al-Fikr al-Islami*(Beirut: liar al-Raid al-`Arabi, 1979)

Athur Hyman and James J. Walsh (ed), *Phylosophy in the Middle Ages: The Cristian, Islamic, and Jewish Traditions* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980).

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998).

Badrân Abû al-'Aynayn Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi (*Alexandria: Mu'asasah Shabâb al-Jâmi'ah, 1882).

Bernard Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in The Writings of Sayf al-Dîn al-Āmidi* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

D.W. Hamlyn, "History of Epistimology," dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967).

Djazuli, *Imu Fiqih Penggalian, Perkembangan Dan Penerapan Hukum Islam,* (Jakarta: Kencana, Cet. ke-5, 2005).

Dominique Urvoy, "Ibn Rusyd," dalam *History of Islamic Philosophy,* ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, vol. 1 (London and New York: Routledge, 1996)

Farhat J. Ziadeh, "Ushul al-Fiqh" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *al-Imâm al-Syâfi'i: Muḥammad bin Idrîs bin al-'Abbâs al-Quraysyi al-Muthallibi al-Syâfi'i al-Makki* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *Ibn Hazm al-Zhâhiri: 'Ali Ibn Aḥmad Ibn Sa'îd bin Hazm al-Umawi al-Andalusi* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

FazIur Rahman, Islamic Methodology in History Distributors, 1994).

Fazlur Rahman, Islam (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979).

Fazlur Rahman, *Islam.* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994).

Fazlur Rahman, *Islam.* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994).

Fu'âd al-Ahwâni, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, tt)

George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam *Ilmu dalam Perspektif,* ed. Jujun S. Suriasumantri.

George Makdisi, "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica* 59 (1984).

Hafni Bik. (et.al), *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-'Arrabiyyah li Talâmidz al-Madâris al-Tsânawiyyah* (Surabaya: Maktabah al-Hidâyah, tt).

Hans Wehr*, A Dictionary of Modern Written Arabic* (London and Beirut: Macdonald & Evans LTD and Brairie Du Liban, tt).

Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin,* ed. Sulayman al-Nadawy (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tt).

Ibn al-Hâjib, *Mukhtashar al-Muntahâ,* jilid. 1 (Mesir: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H).

Ibn al-Hâjib, *Mukhtashar al-Muntahâ,* jilid. 1 (Mesir: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H).

Ibn Amîr al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr: 'ala Tahrîr Ibn al-Humâm fi 'Ilm al-Ushûl: al-Jâmi' bayn Ishthilâhay al-Hanafiyyah wa al-Syâfi'iyyah* juz, 3. (Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H).

Ibn Amîr al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr: 'ala Tahrîr Ibn al-Humâm fi 'Ilm al-Ushûl: al-Jâmi' bayn Ishthilâhay al-Hanafiyyah wa al-Syâfi'iyyah* juz, 3. (Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1316 H).

Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Fishâl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal* (Kairo: Muhammad Ali Syabih, 1964).

Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Taqrîb li Hadd al-Manthiq wa al-Madkhal ilayh li al-Alfâdz al-'Âmiyyah wa al-Amtsilah al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dâr al-'Ibâd, 1959)

Ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1992).

Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah,* juz. 2 (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt).

Ibn Muqaffâ, *Risâlah fi al-Shahâbah,* dalam *Rasâ'il al-Bulaqhâ'* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1954).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în 'an Rabb al-'Alâmîn,* juz. 1. (New Delhi: Asyraf al-Mathâbi', 1313 H).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah,* (Kairo: al-Khaniji, tt).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah,* juz. 2. (Kairo: al-Khanji, tt).

Ibn Qudâmah, *Rawdhat al-Nadzîr wa Junnah al-Munâdzir,* jilid. 2 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1978).

Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut* (Beirut: Dâr al-Fikr, 19930)

Ibrâhim Madzkûr, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt).

Ibrâhîm Madzkûr, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh,* juz. 3 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt).

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945).

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945).

Jaakko Hintikka and Risto Hilpinen, "Knowledge, Acceptance and Inductive Logic," in *Aspects of Inductive Logic,* ed. Jaakko Hintikka (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1966).

Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Shawn al-Mantiq wa al-Kalâm 'An Fann al-Mantiq wa al-Kalâm.* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948).

Jamîl Shalîbâ, *Min Aflathan ilâ Ibn Sînâ* (Beirut: Dâr al-Andalus, 1981)

Jamîl Shalîbâ, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab li al-Bannani, 1983)

John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law" in *Islamic Law and Legal Theory,* ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996).

Joseph Schacht, "Foreingn Elements in Ancient Islamic Law,' dalam *Islamic Law and Legal Theory,*ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996).

Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu,* ed. Jujun S. Suriasumantri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001)

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000).

Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat: Sebuah Buku Pegangan untuk Mengenal Filsafat* terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996).

Louis P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1999).

M .Bahri Ghazali dan Djumaris, *Perbandingan Mazhab*, Jakarta :Pedoman Ilmu, Cet. ke-1, 1992.

M Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Hadits,* Yogyakarta, Teras, Cet. ke- 1, 2003.

M. M Sharif. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu.* Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement.* (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt).

M. Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy* (New Delhi, Darya Ganj, 1994).

Mahmûd Qâsim, *al-Faylusûf al-Muftarâ 'alayh Ibn Rusyd* (Kairo: Maktabah al-Anjalû, tt)

Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,*pent. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).

Malik bin Anas, *al-Muwaththa'* juz, 2. (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arrabiyyah, 1937).

Margoliouth, D. S., *The Early Development of Mohammedanism* (London: Macmillan Publishers , 1914).

Masarrat Husain Zuberi, *Aristotle and al-Ghazali* (New Delhi: Noor Publishing House, 1992).

Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994).

Muhammad `Abid al-jabiri, Bunyah al-'Aql al-Arabi; dirasah tahlililah Naqdiah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Saqafah al-'Arabiah (Beirut: markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 1990).

Muhammad ‘Ali Abû Rayyân, *Qirâ’ât fi al-Falsafah* (Iskandariyah: Multazam al-Thab’ wa al-Nasyr, tt).

Muhammad ‘Āthif al-‘Irâqi, *al-Naz’ah al-‘Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, tt)

Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat,* 513-51; idem, *Takwin*, 295-328; idem, *Post Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).

Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Post Tradisionalisme Islam,* pent. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000).

Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-‘Aqli al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1991).

Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arâbi, tt)

Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hazm*: *Hayâtuhu wa ‘Ashruhu, Arâ’ihu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1954).

Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Taymiyyah: Hayâtuhu, wa ‘Ashruhu, Arâ’uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt).

Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1987).

Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt).

Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1987).

Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998).

Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr Terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia,* terj. M. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1992).

Muhammad bin Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fuhûl* (Mesir: Mathba’ah Shabîh, 1349 H).

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi’i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba’ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H).

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi’i, *al-Risâlah* (Kairo: Mathba’ah Mushthafâ al-Halabi, 1940 H).

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi’i, *Ikhtilâf al-Hadîts,* dalam *Kitâb al-Umm,* vol. 7 (Kairo: Bulaq, 1321 H).

Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Kitab al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H).

Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).

Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society,* (Cambridge: 5 Green Street, 1991).

Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society,* (Cambridge: 5 Green Street, 1991).

Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Nayl al-Awthâr,* juz. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978)

Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Nayl al-Authâr,* jilid. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978).

Muhammad Ibn Ali al-Syawkâni, *Irsyâd al-Fuhûl* (Mesir: Mathba'ah Shabîh, 1349 H).

Muhammad ibn Idris al-Syafi'i *Musnad al-Syafi'i* (Singapore, Jiddah: al-Haramain, t.th.).

Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, "Ibtal al-Istihsan", dalam al-Syafi'i, *al-Umm*, juz VII (Beirut: Dar al-Kutub al-`Arabiah, 1993.).

Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, Ahkam al-Qur'an li al-Syafi'i, editor `Abd al-Ghani al-Khaliq (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiah, 1400 H.).

Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

Muhammad ibn Idris al-Syafig, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993).

Muhammad Iskandari, *"al-Madrasah wa al-Daulah fi al-'Asrain al-Fatimi wa al-Ayyubi",* dalam *al-Ijtihad: Majallah Mutakhassusah Ta'ni bi Qadaya al-Din wa al-Mujtama' wa al-Tajdid al- Arabi al Islami*, nomor IV/1989.

Muhammad Jamal al-Din al-Qasitni, *Qawa'id al-Tahdis min Funun Mustalah al-hadis*, editor Muhammad Bahjah al-Bitar (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabi, t.th.).

Muhammad Kamâl al-Dîn Imâm, *Ushûl Fiqh al-Islâmi* (Iskandariyah, Dâr al-Mathbû'ah, tt).

Muhammad Khudhâri Bik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960).

Muhammad Khudhâri Bik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960).

Muhammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988).

Muhammad Salâm Madzkûr, *Mabâhis al-Hukm 'ind al-Ushûliyyîn* (Mesir: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1972).

Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt).

Muhammad Salâm Madzkûr, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1976).

Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Muâ'shirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama',* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 1994).

Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: al-Ahali wa al-Thiba'ah li al-Nasyr, 2000).

Muhammad Yûsuf Mûsâ, *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1954).

Muhammad Ābid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arrabi*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nuzhûm al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990).

Muhammad Ābid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991).

Muhyar Fanani, "Epistimologi Ilmu Ushul Fiqh: Sebuah Refleksi Filosofis Perbandingan antara al-Ghazâli dan al-Syâthibi," dalam *Tesis* Ilmu Agama (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999).

Musarrat Husain Zuberi, *Aristotle and al-Ghazali* (New Delhi: Noor Publishing House, 1992).

Mushthafâ Ibrâhîm al-Zalami, *Dalâlat al-Nushûsh wa Thuruq Istinbât al-Ahkâm fi Daw' Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Baghdad: Mathba'ah Asad, 1973).

Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1944).

Mushthafâ Sa'îd al-Haqq, *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1985).

Muslim Ibrahim dan Zufran Sabrie, Pengantar fiqh Muqaran, (ttp.: Erlangga, 1989)

Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqih Muqaran*, Yogyakarta:Erlangga, 1989, h. 88.

Mustafa Muhammad Asy-Syaka'ah, *Islam Bila Mazahib*, alih bahasa, A.M Basalamah, Jakarta : Gema Insani Press, Cet. ke-1, 1994.

Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiah al-Wasatiah* (Kairo: Sina h al-Nasyr, 1992).

Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh 1* (Jakarta: Logos, 1996).

Nu'mân bin Tsâbit Abî Hanîfah , *Musnad Imâm Abî Hanîfah*, (Beirur: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt).

Oliver Leaman, *Averos and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988)

Philotheus Boehner, *Medieavel Logic; An Outline of it's Development from 1250 to C. 1400* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952).

Qadi al-Qudat Abu al-Hasan `Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basari al-Baghdadi al-Mawardi, *Kitab al-Ahkam al-Sultaniah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1386/1966).

Sâlim Yaqût, *Ibn Hazm wa al-Fikr al-Falsafi bi al-Maghrib wa al-Andalus* (Maroko: Dâr al-Bidâyah, 1986).

Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodoogi Sejarah* (Jakarta: PT. Gramedia, 1993).

Sayf al-Dîn Abî al-Hasan al-Âmidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996).

Shadr al-Syarî'ah, *al-Tawdhîh,* jilid. 2 (Kairo: Dâr al-'Ahd al-Jadîd li al-Thibî'ah, 1957).

Shaikh Abdur Rasyid, "Renaissance in Indonesia", dalam M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy, vol. II* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966).

Shûfî Hasan Abû Thâlib, *Bayn al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmâni,* jilid. 1 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, tt).

Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

Siradjuddin Abbas, Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994).

Sulaiman Abdullah, "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," *Disertasi* Ilmu Agama Islam (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992/3).

Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *Dirâsât Hawl al-Ijma' wa al-Qiyas* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt).

Syansuri Badawi, *Ushûl al-Fiqh* (Jombang: Fajar Offset, tt).

Tâhâ Jâbir al-Alwâni, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994).

Tâj al-Dîn 'Abd al-Wahhâb al-Subki, *Jam' al-Jawâmi',* jilid. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974)

Taj al-Din al-Subkiy, Thabaqoh al-Syafi'iyyah al-Kurba, (Mesir: al-Hasyimiyyah, t.t.).

Talaziduhu Ndraha, *Reseach Teori Methodologi Administrasi I* (Jakarta: Bina Aksara, 1985).

Verhaak, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta; Gramedia, 1989).

W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis,* terj. Hartono Hadikusumo. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990).

Wael B. Hallaq (ed), *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986).

Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986).

Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi,* juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1986).

Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi,* juz. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1986).

Zainul Kamal, "Kritik Ibn Taymiyah Terhadap Logika Aristetoles," dalam *Disertasi* Ilmu Agama Islam (Jakarta: IAIN Syarif Hidayat, 1995).

Zamzam A, Abdillah, "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat,* Vol.1, No. 2 (2003).

Glosari

Adil adalah memperlakukan sama atau tidak membedakan seseorang dengan yang lain. Persamaan yang dimaksud di sini adalah persamaan dalam hak. Adil juga sering diartikan menempatkan sesuatu pada tempat yang semestinya. Lawannya adalah zhalim.

Ahkam al-ahwal al-syakhshiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur masalah keluarga, yaitu hubungan suami isteri dan kaum kerabat satu sama lain.

Ahkam al-murafa'at adalah bagian muamalah yang mengatur masalah peradilan, saksi, dan sumpah untuk menegakkan keadilan.

Akhlak secara etimologis berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku, atau tabiat. Sedangkan secara terminologis akhlak berarti keadaan gerak jiwa yang mendorong ke arah melakukan perbuatan dengan tidak menghajatkan pikiran.

Al-ahkam al-dusturiyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, seperti ketentuan antara hakim dengan yang dihakimi, menentukan hak-hak individu dan sosial.

Al-ahkam al-duwaliyyah adalah bagian dari muamalah yang berhubungan dengan hubungan keuangan antara negara Islam dengan negara lain dan hubungan masyarakat non-Muslim dengan negara Islam.

Al-ahkam al-iqtishadiyyah wa al-maliyyah adalah bagian dari muamalah yang berkaitan dengan hak orang miskin terhadap harta orang kaya, dan mengatur sumber penghasilan dan sumber pengeluarannya.

Al-ahkam al-jinaiyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh orang mukallaf dan hukuman-hukuman baginya.

Al-ahkam al-madaniyyah adalah bagian dari muamalah yang mengatur hubungan antar individu dalam bidang jual beli, hutang piutang, sewa-menyewa, petaruh, dan sebagainya.

Al-Ibham adalah lafaz yang belum jelas maknanya.

Al-Khulafa' al-Rasyidun adalah para khalifah yang mendapat petunjuk, yakni para khalifah dari kalangan sahabat Nabi saw. yang paling terkenal. Mereka adalah Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib.

Al-kulliyyat al-khams adalah lima kebutuhan pokok.

Al-ushul al-khamsah adalah lima hal yang harus dijaga oleh manusia karena menjadi kebutuhan pokoknya, yaitu agama, jiwa, akal,

keturunan, dan harta. Ini bisa juga disebut al-kulliyyat al-khams (lima kebutuhan pokok).

Al-wudluh adalah lafaz yang jelas maknanya.

Amar ma'ruf nahi munkar berarti menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.

Aqidah adalah sistem keyakinan Islam yang mendasari seluruh aktivitas umat Islam dalam kehidupannya.

Asas huku Islam adalah dasar yang menjadi tumpuan berpikir atau berpendapat dalam penegakan dan pelaksanaan hukum Islam.

Asbab al-nuzul adalah sebab-sebab turunnya ayat Alquran

Asbab al-wurud adalah sebab-sebab dikeluarkannya hadis.

'azimah adalah hukum-hukum kulli yang disyariatkan pertama kali untuk menjadi hukum-hukum umum bagi semua mukallaf dalam semua keadaan, seperti shalat, zakat, dan seluruh ketentuan syariat yang lain.

Bathal (Indonesia: batal) adalah adanya kekurangan atau cacat dalam pokok-pokok suatu akad, baik dalam bentuknya, orang yang melakukan akad, maupun yang diakadkan

Birrul walidain adalah berbakti kepada kedua orang tua.

Dalalah mafhum adalah penunjukan lafaz yang tidak dibicarakan atas berlakunya hukum yang disebutkan atau tidak berlakunya hukum yang disebutkan.

Dalalah manthuq adalah penunjukan lafaz pada apa yang diucapkan atas hukum menurut apa yang disebut dalam lafaz itu.

Dalil aqli adalah dalil yang bersumber pada pemikiran akal. Dalam hukum Islam yang dimaksud dalil aqli adalah ra'yu atau akal yang digunakan dengan ijtihad.

Dalil naqli adalah dalil yang bersumber pada Alquran dan Sunnah

Dzikir adalah mengingat Allah baik dengan hati (bilqalbi), dengan lisan (billisan), maupun dengan perbuatan (bilaf'al).

Enlightment adalah masa pencerahan.

Fasiq adalah orang yang melakukan perbuatan dosa. Perbuatannya disebut fusuq.

Fatwa adalah putusan suatu hukum dari ulama terhadap masalah tertentu yang dihadapi berdasarkan pada dalil-dalil hukum Islam.

Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang digali dari dalil-dalil terperinci.

Hablun minallah berarti hubungan manusia dengan Allah. Makusdnya adalah aktivitas manusia dalam bentuk ibadah.

Hablun minannas berarti hubungan manusia dengan sesamanya. Maksudnya adalah aktivitas manusia dalan bentuk muamalah.

Hukum syara' adalah khitab (titah) Allah yang menyangkut tindak tanduk mukallaf dalam bentuk tuntutan, pilihan berbuat atau tidak, atau dalam bentuk ketentuan-ketentuan.

Hukum taklifi adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan.

Hukum wadl'iy adalah titah Allah yang terjadi dengan menjadikan sesuatu sebagai sabab, syarath, mani', shahih, fasid, 'azimah, atau rukhshah.

Haram adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau ditinggalkan mendapatkan pahala dan kalau dilakukan mendapatkan siksa (dosa).

Husnuzhan berarti berbaik sangka. Husnuzhan merupakan kebalikan dari berburuk sangka (su'uzhan). Orang yang berhusnuzhan adalah orang yang selalu berpikir positif dan tidak pernah berburuk sangka terhadap apa yang dilakukan orang lain.

Ibadah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (hablun minallah).

Ibadah ghairu mahdlah(ibadah umum) adalah ibadah yang tata cara pelaksanaannya tidak diatur secara rinci oleh Allah dan Rasulullah.

Ibadah mahdlah (ibadah khusus) adalah ibadah langsung kepada Allah yang tata cara pelaksanaannya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah atau dicontohkan oleh Rasulullah.

Ihsan secara terminologis ihsan berarti berbuat baik. Secara terminologis ihsan berarti melakukan perbuatan baik dalam rangka beribadah kepada Allah.

Ijma' secara etimologis memiliki dua arti yaitu sepakat dan ketetapan hati untuk melakukan sesuatu atau keputusan berbuat sesuatu. Secara terminologis ijma' adalah kesepakatan para mujtahid kaum Muslimin pada suatu masa sepeninggal Nabi saw. terhadap hukum syara' mengenai suatu peristiwa.

Ijtihad adalah mencurahkan segenap kemampuan berfikir untuk menetapkan hukum syar'i atas perbuatan orang mukallaf yang digali dari dalil-dalil yang terperinci dalam Alquran maupun hadis.

Ilmu Akhlak adalah ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia.

Ilmu Fikih adalah ilmu yang membicarakan hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan manusia lain, dan dengan alam sekitarnya, sesuai dengan lima hukum pokoknya, yakni wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.

Ilmu Ushuluddin adalah ilmu yang mempelajari dasar-dasar agama.

Iman secara etimologis berarti percaya atau membenarkan dengan hati. Sedang menurut istilah syara', iman berarti membenarkan dengan hati, mengucapkan dengan lisan, dan melakukan dengan anggota badan.

Islam secara etimologis berarti menyerahkan diri, pasrah, tunduk, dan patuh hanya kepada Allah. Secara terminologis Islam merupakan agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. yang bersumber pada wahyu Allah Alquranuntuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia dan akhirat. Islam bisa juga dipahami sebagai agama Allah yang diturunkan kepada para nabi dan rasul-Nya untuk disebarkan kepada umat manusia.

Istihsan secara etimologis memiliki beberapa arti, yaitu (1) memperhitungkan sesuatu lebih baik; (2) adanya sesuatu itu lebih baik; (3) mengikuti sesuatu yang lebih baik; atau (4) mencari yang lebih baik untuk diikuti, karena memang disuruh untuk itu. Sedang secara terminologis istihsan Berarti meninggalkan qiyas yang jelas (jali) untuk menjalankan qiyas yang tidak jelas (khafi), atau meninggalkan hukum umum (universal/kulli) untuk menjalankan hukum khusus (pengecualian/istisna'), karena adanya alasan yang menurut logika menguatkannya.

Istiqamah berarti sikap teguh dan konsekuen dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam sekalipun harus menghadapi berbagai macam tantangan dan cobaan.

Istishhab berarti menetapkan hukum atas sesuatu menurut keadaan yang ada sebelumnya hingga ada dalil yang merubah keadaan tersebut, atau menjadikan hukum yang ada di masa lalu tetap berlaku hingga sekarang sampai ada dalil yang merubahkan .

Jihad (mujahadah) berarti pengerahan segala kemampuan untuk melepaskan diri dari segala hal yang menghambat pendekatan diri terhadap Allah, baik hambatan yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal.

Kaidah hukum Islam (*al-qawaid-al-fiqhiyyah*) adalah berarti dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah fikih, atau secara terminologis berarti suatu yang bersifat general yang meliputi bagian yang banyak sekali, yang bisa dipahami hukum bagiannya dengan kaidah tersebut.

Kebutuhan primer (al-umur al-dlaruriyyah) adalah kebutuhan yang harus ada untuk melaksanakan kemaslahatan agama dan dunia.

Kebutuhan sekunder (al-umur al-hajjiyyah) adalah kebutuhan yang sangat dibutuhkan manusia bukan untuk memelihara salah satu dari kebutuhan pokok yang lima, tetapi untuk menghilangkan kesulitan-kesulitan dan kesempitan atau kekhawatiran dalam menjaga kelima kebutuhan pokok.

Kebutuhan tertier (al-umur al-tahsiniyyah) adalah kebutuhan pelengkap bagi manusia dalam menunjang pemenuhan kebutuhan primer dan sekunder.

Khafi adalah lafaz yang samar maksudnya karena faktor di luar shighahnya yang harus dicari.

Khalifah adalah wakil, pemimpin, kepala negara. Manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi, atau pemimpin di muka bumi.

li'an adalah tuduhan suami terhadap isterinya bahwa isterinya telah melakukan perbuatan zina, atau sebaliknya.

Mafhum al-'adad adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya hukum dengan bilangan tertentu, terhadap hukum kebalikannya untuk bilangan lain dari bilangan yang ditentukan itu.

Mafhum al-ghayah adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu ada hukum yang dibatasi dengan limit waktu untuk tidak berlakunya hukum tersebut bila limit waktu sudah berlalu.

Mafhum al-laqab adalah penunjukan suatu lafaz yang menjelaskan berlakunya suatu hukum untuk suatu nama atau sebutan tertentu atas tidak berlakunya hukum itu untuk orang-orang lain.

Mafhum al-shifah adalah penunjukan suatu lafaz yang menggunakan suatu sifat terhadap hukum yang berlawanan pada suatu yang tidak disebutkan bila sifat tersebut tidak ada.

Mafhum al-syarath adalah penunjukan suatu lafaz yang pada lafaz itu berlaku hukum yang dikaitkan kepada suatu syarat, terhadap kebalikan hukum pada sesuatu yang tidak disebutkan bila syarat itu tidak terpenuhi.

Mafhum aulawi atau disebut juga fahw al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan itu lebih kuatatau lebih pantas dibandingkan dengan berlakunya hukum pada apa yang disebutkan dalam lafaz.

Mafhum mukhalafah adalah mafhum yang lafaznya menunjukkan bahwa hukum yang tidak disebutkan berbeda dengan hukum yang disebutkan.

Mafhum musawi atau disebut juga lahn al-khithab adalah berlakunya hukum pada peristiwa yang tidak disebutkan dalam manthuq.

Mahram adalah hubungan keluarga terdekat yang terlarang untuk melakukan perkawinan.

Makruh adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar meninggalkan sesuatu dengan tuntutan yang tidak pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan tidak berdosa, tetapi kalau ditiinggalkan akan mendapatkan pahala.

Mani' adalah sesuatu yang adanya menyebabkan tidak adanya hukum atau batalnya sebab.

Maqashid al-syari'ah adalah tujuan-tujuan atau maksud-maksud ditetapkannya hukum Islam.

Mashlahah berarti kemaslahatan atau kepentingan yang tidak terbatas, tidak terikat, atau kepentingan yang diputuskan secara bebas. Sedang secara terminologis, mashlahah yang juga sering disebut istishlahadalah kemaslahatan.

Mazhab adalah suatu aliran pemikiran dalam hukum Islam (fikih Islam) seperti Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, Mazhab Hanbali, dan Mazhab Ja'fari.

Madzhab shahabi berarti fatwa sahabat secara perorangan. Madzhab shahabi terkadang dinamakan dengan qaul shahabi dan fatwa shahabi.

Mawaddah wa rahmah adalah penuh cinta kasih, yaitu suatu kondisi yang dibangun antara suami dan isteri dalam suatu keluarga.

Muamalah adalah bagian dari syariah Islam yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (hablun minannas).

Mu'asyarah bil ma'ruf adalah perbuatan suami yang menggauli isterinya dengan sebaik-baiknya.

Mubbah adalah hukum taklifi yang menunjukkan pilihan kepada mukallaf untuk melakukan sesuatu atau meninggalkannya. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan atau ditinggalkan tidak mendapatkan pahala atau dosa.

Mufassar adalah lafaz yang menunjuk pada makna yang lebih jelas dibandingkan nash dan zhahir, sehingga tidak dimungkinkan adanya ta'wil dan takhshish, tetapi menerima nasakh pada masa risalah.

Muhkam adalah lafaz yang dengan shighatnya menunjuk pada makna yang jelas dan tidak menerima adanya ta'wil, takhshish, dan nasakh baik pada masa Nabi maupun setelah Nabi wafat.

Mujmal adalah lafaz yang samar maksudnya dilihat dari lafaznya sendiri kecuali bila mutakallim menjelaskan maksudnya.

Munafik (nifaq) adalah berpura-pura percaya atau setia kepada agama dan sebagainya, tetapi sebenarnya dalam hatinya tidak.

Munafik juga diartikan suka (selalu) mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan perbuatannya, atau dalam bahasa praktisnya adalah bermuka dua.

Musykil adalah lafaz yang samar maknanya disebabkan oleh lafaz itu sendiri, dan dapat ditemukan maknanya hanya dengan pemikiran dan dengan qarinah yang menjelaskan maksudnya.

Mutasyabih adalah lafaz yang maknanya samar pada lafaznya sendiri dan tidak ada harapan untuk mengetahui maksud lafaz tersebut.

Nasakh adalah penghapusan Syari' (pembuat hukum) terhadap hukum syara' dengan dalil yang datang kemudian. Yang dihapus disebut mansukh dan yang menghapus disebut nasikh.

Nash adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas dan dimungkinkan untuk dilakukannya ta'wil dan takhshish serta dapat dinasakh pada masa risalah (di saat Nabi masih hidup).

Niat adalah kehendak dan keinginan untuk memperoleh rido Allah Swt. Orientalis adalah orang yang memiliki kepedulian dengan budaya dan agama yang berkembang di Timur (khususnya Islam). Biasanya orientalis berasal dari orang-orang Barat (Eropa-Amerika).

Qana'ah berarti menerima dengan rela apa yang ada atau merasa cukup dengan apa yang dimiliki.

Qath'iy artinya pasti. Dalam hukum Islam qath'iy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang sudah pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Qiyas secara etimologis berarti mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Sedang secara terminologis, ahli usul mendefinisikan qiyas sebagai mempersamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nash-nya dengan hukum suatu peristiwa yang ada nash-nya lantaran adanya persamaan'illat hukumnya dari kedua peristiwa itu

Rukhshah adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah untuk memberikan pemaafan terhadap hamba-Nya dalam menjaga pemenuhan hajatnya, karena adanya sebab yang mewajibkan pemenuhan hukum yang asli. Sabab adalah sesuatu yang menyebabkan terjadinya hukum, baik secara langsung (serasi) maupun tidak langsung (tidak serasi).

Sahabat adalah generasi Islam pertama yang hidup bersama Nabi Muhammad saw.

Saddu al-dzari'ah berarti menutup jalan yang menuju kepada perbuatan terlarang (yang membawa kerusakan).

Shah adalah terjadinya suatu perbuatan yang memenuhi dua wajah (arah) menurut perintah syari'.

Shalawat bisa berarti doa dan bisa juga berarti keberkatan. Makna yang pertama digunakan untuk menyebut shalat dalam arti sembahyang, yakni bentuk ibadah mahdlah yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Sedang makna kedua digunakan untuk permohonan keberkatan untuk Nabi Muhammad Saw. Karena itulah mengucapkan shalawat atas Nabi Muhammad

Saw. berarti permohonan keberkatan kepada Allah Swt. untuk Nabi Muhammad Saw.

Sunnah juga berarti segala sesuatu yang datang dari Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, maupun penetapannya.

Syarath adalah sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum taklifi.

Syariah secara etimologis berarti jalan ke sumber air atau jalan yang harus diikuti, yakni jalan ke arah sumber pokok bagi kehidupan. Secara istilah syariah berarti semua peraturan agama yang ditetapkan oleh Allah untuk kaum Muslim baik yang ditetapkan dengan Alquran maupun Sunnah Rasul.

Syar'u man qablana berarti hukum-hukum yang telah disyariatkan untuk umat sebelum Islam yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu dan menjadi beban hukum untuk diikuti oleh umat sebelum adanya syariat Nabi Muhammad saw.

Ta'abbudi adalah hukum-hukum yang harus diterima dan dilaksanakan, tidak harus akal menerima.

Ta'aqquli adalah hukum-hukum yang mudah diterima oleh akal sehingga mudah dipahami dan dilaksanakan.

Tabi'in adalah generasi Islam setelah sahabat.

Tabi'it tabi'in adalah generasi Islam setelah tabi'in

Takwa berarti menjaga diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah untuk memahami fikih atau suatu ilmu yang mendasari ilmu fikih.

Wajib adalah hukum taklifi yang menuntut mukallaf agar melaksanakan sesuatu dengan tuntutan yang pasti. Atau, sesuatu yang kalau dilakukan mendapatkan pahala dan kalau ditinggalkan mendapatkan siksa (dosa).

Zhahir adalah setiap lafaz atau kalimat yang jelas makna yang dimaksud oleh pendengarnya dengan shighat/bentuk-nya sendiri tanpa tergantung pada petunjuk lain, baik yang dimaksud adalah makna yang dituju oleh lafaz maupun tergantung konteksnya.

Zhanniy artinya tidak pasti (relatif). Dalam hukum Islam zhanniy dimaksudkan untuk menyebut dalil yang tidak pasti baik kekuatannya maupun penunjukannya.

Indeks

Abd al-Jabbâr 29, 51, 82
Abd al-Karîm ‘Utsmân,.....79, 82
Abd al-Wahhâb Khallâf ..24, 71, 83
Abdur Rahim.....4, 65, 83
Abû Bakr al-Jashshâsh 9, 40, 83
Abû Hâmid al-Ghazâlî 72, 83
Abû Ishâq al-Syâthibi.....27, 83
Adib Bisri.....9, 38, 83
Ahmad Amîn.....62, 84
Ahmad Hasan.....5, 6, 9, 10, 29, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 76, 84
al-Jâbiri...25, 26, 68, 76, 77, 87, 88, 89
Al-Juwayni 56, 84
Al-Sarakhsi.....62, 84
al-Syawkâni....9, 39, 42, 47, 53, 54, 55, 62, 71, 88
Al-Taftâzâni 41, 84
al-Zamakhsyari.....9, 38, 84
Amîr ‘Abd al-Azîz 44, 45, 50, 84
Amir Syarifuddin 40, 41, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 58, 84
Fârûq ‘Abd al-Mu’thi.....4, 79, 85
Fazlur Rahman 66, 69, 73, 74, 85
George Makdisi.....4, 85
Ibn Amîr al-Hajj.....9, 40, 41, 86
Ibn Hazm..3, 26, 42, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 88, 90
Ibn Muqaffâ.....63, 69, 86
Ibn Qayyim al-Jawziyyah 28, 42, 61, 62, 66, 86
Ibn Qudâmah.....42, 47, 86
Ibn Rusyd .3, 26, 69, 76, 77, 80, 81, 85, 86, 87
Imran Ahsan Khan 4, 65, 86
Jalâl al-Dîn al-Suyûthi 28, 66, 86
Jamîl Shalîbâ.....81, 86
John Burton 4, 65, 87
Joseph Schacht, ...29, 66, 69, 87
Jujun S. Suriasumantri ...23, 25, 27, 28, 76, 85, 87
Lorens Bagus 24, 25, 27, 80, 87
Louis O. Kattsoff 24, 87
Louis P. Pojman,.....76, 87
M .Bahri Ghazali 13, 87
M Alfatih Suryadilaga 12, 87
Mahmûd Qâsim 81, 87
Malik bin Anas ...15, 16, 17, 63, 87
Margoliouth 29, 87
Masarrat Husain Zuberi 72, 87
Mawardi 20, 90
Mohammad Iqbal.....77, 87
Muhammad ‘Ali Abû Rayyân ...66, 69, 87
Muhammad Abû Zahrah..4, 24, 38, 44, 52, 62, 67, 69, 71, 72, 79, 88
Muhammad Atho Mudzhar...62, 88
Muhammad Daud Ali 62, 88
Muhammad Hasyim Kamali..4, 65, 88
Muhammad ibn Idris al-Syafi’i .19, 20, 21, 88, 89
Muhammad Khudhâri Bik ...46, 62, 71, 89
Muhammad Nazir 10, 89
Muhammad Salâm Madzkûr55, 62, 89
Muhammad Syahrûr 7, 8, 89
Muhammad Yûsuf Mûsâ 70, 89
Mushthafâ Ibrâhîm al-Zalami 4, 89
Mushthafâ Bâsyâ ‘Abd al-Râziq66, 69, 89
Mushthafâ Sa’îd al-Haqq.....57, 89
Muslim Ibrahim 15, 20, 90
Mustafa Muhammad.....14, 90
Nasr Hamid Abu Zaid.....75, 90
Nasrun Haroen ...23, 27, 42, 43, 50, 52, 56, 62, 90
Nu’mân bin Tsâbit Abî Hanîfah 42, 90
Oliver Leaman 81, 85, 90
Sâlim Yaqût 79, 90
Sayf al-Dîn Abî al-Hasan al-Âmidi 27, 90

Shadr al-Syarî'ah.39, 51, 53, 71, 90
Shaikh Abdur Rasyid 73, 90
Shûfî Hasan Abû Thâlib.....70, 90
Sidi Gazalba 25, 90
Siradjuddin Abbas.....17, 90
Sulaiman Abdullah,.....48, 90
Sya'bân Muhammad Ismâ'îl 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 71, 90
Syansuri Badawi 23, 90
Tâhâ Jâbir al-Alwâni.....27, 28, 91
Taj al-Din al-Subkiy.....18, 91
W. Montgomery Watt 69, 91
Wael B. Hallaq 72, 91
Wahbah al-Zuhayli.....9, 22, 23, 27, 39, 40, 42, 43, 46, 50, 53, 56, 58, 71, 91

TENTANG PENULIS

Muhammad Roy Purwanto, lahir di kota "berbenteng gunung" Magelang 25 April 1978 dari rahim Siti Romlah (alm) dan H. Muhammad Herry. Masa kecilnya dihabiskan bersama kedua orang tua dan kakeknya yang memberikan dasar *lelaku* sejak kecil. Madrasah Dininah dan SDN Wates II merupakan tempat pertama kali ia ditempa di lembaga formal (1984-1990). Setelah itu ia mulai mengembara untuk memperdalam jurus-jurus ilmu agama ke kota Ngayogyakarto Hadiningrat. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak merupakan tujuan awal pengembaraannya. Di pesantren ini ia pertama kali mengenal ilmu-ilmu agama dan mulai mengenal kemandirian hidup. Muhammad Roy kecil mencoba tabah dan ihlas berpisah dengan ayah-bunda, walau harus nangis setiap mau berangkat ke Pesantren. Tiga tahun di Krapyak (1990-1993) ia merasa "kecewa" dengan dirinya, mengapa tidak bisa menguasai banyak jurus dan ajian di Pesantren ini. Tekadnya untuk mengembara memperdalam agama semakin membara, sehingga menghantarkannya di Pesantren Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang. Tebuireng ternyata mampu menjadi "pertapaan kawah Condrodimuko" bagi Muhammad Roy. Di sinilah ia mendapatkan tempaan intelektual dan spiritual. Pengetahuan agamanya menjadi terbuka (*futuhiyyah*), dan getaran nur-nur ilmu mulai dapat dirasakan. Kitab-kitab kuning yang ketika di Krapyak masih terasa asing, laksana *cacing bundet*, kini mulai terbaca dan termakna. Ia juga mulai terbiasa dengan riyadloh (*lelaku*) bathin. Begadang (*melek mbengi*) dan ziarah ke makam Hadratu Syeikh Hasyim Asy'ari merupakan aktivitas yang tidak pernah di tinggalkan. Setelah ngaji dengan KH Ishaq Lathif, yang selalu dilakukan tiap malam adalah muthala'ah kitab, bertafakur dan tadazakkur di depan pusara KH Hasyim Asy'ari hingga mendekati fajar. Bagi Muhammad Roy muda, saat itulah masa depan diukir dan ditentukan. Menurutnya, pemaksimalan diri dalam menggembleng intelektual dan spiritual ketika masih di pesantren, merupakan awal dari keberhasilan dalam pengembaraan panjang kehidupan. waktu Tiga tahun (1993-1996) di Tebuireng merupakan kenangan indah dalam hidup yang selalu menari-nari dalam ingatan.

Setelah menyelelesaikan "bertapa" di Tebuireng, ia menjadi utusan pesantren untuk mengikuti seleksi program Pesantren Mahasiswa UII Yogyakarta. Nasib mujur rupanya berpihak padanya, ia diterima dalam program ini sebagai generasi pertama dan tercatat sebagai mahasiswa fakultas Syari'ah UII dengan mendapatkan beasiswa full selama masa studi (1996-2000). Pesantren UII menjadi salah satu "Tempat Pertapaan" dalam mengasah intelektualnya. Di tempat inilah jiwa pantang menyerah, "tidak mau kalah" dalam *fastabiqul khairat* dan semangat tempur nya muncul. Hal ini karena, generasi pertama Pesantren UII berasal dari pendekar-pendekar perwakilan dari

seluruh propinsi di Indonesia. Pesantren UII bagi Muhammad Roy mempunyai kenangan tersendiri, cerita heroik dalam babak kehidupannya. Ia pernah tinggal selama lebih dari 12 tahun di pesantren ini. Lima tahun sebagai santri (1996-2001) dan tujuh tahun (2005-2012) memegang amanah sebagai Kyai. Pesantren UII menjadi Pertapaan Kawah Condrodimuko kedua bagi kehidupannya setelah Pondok Pesantren Tebuireng.

Setelah menyelesaikan S1 di UII, ia langsung melanjutkan petualangan keilmuannya S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan spesifikasi Filsafat Islam (2002). Waktu itu statusnya masih sebagai "petualang" dan "pengembara" ilmu yang tidak berada di lembaga tertentu. Kebebasan itulah yang mengantarkannya untuk mengambil S2 lagi di bidang Ilmu Hukum di Universitas Islam Indonesia, dan S2 Perbandingan Agama di Center for Religion and Cross Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada (UGM). Bagi Muhammad Roy, belajar adalah bekerja, karena dari sana lah ia mendapatkan kehidupan dan beasiswa. Maka salah satu prinsip hidup yang dipegangi adalah "Mencari ilmu sampai ke ujung matahari terbit dan ujung matahari tenggelam".

Setelah itu ia melanjutkan studi S3 di UIN Sunan Kalijaga dan merampungkannya di awal tahun 2014 dengan disertasi berjudul *Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi.* Di sidang terbuka itulah kemudian ia digelari oleh Promotor dan Pengujinya sebagai "Neo-Thufi". Terinspirasi oleh banyaknya karangan Al-Thufi, maka "proyek intelektual" nya pasca doktoral adalah menyamai jumlah karya "Guru" nya (al-Thufi). Al-Thufi punya 100 karya akademik, namun yang dapat terlacak hanya berjumlah 42 karya. Maka Muhammad Roy mencanangkan "proyek intelektualnya", yaitu: *Menuju 42 Karya Akademik* (Buku).

Ia aktif dalam dunia akademik, berupa diskusi, seminar, bedah buku, mengajar, penelitian dan pengajian di kampung-kampung. Lima Benua (Asia, Afrika, Australia, Eropa, dan Amerika) pernah ia kunjungi dan jelajahi dalam kegiatan short course, riset, postdoctoral dan seminar internasional. Tercatat ia pernah menjadi pembicara di seminar internasional di University of Sultan Zainal Abidin (UNISZA) Malaysia, Zaytuna University Tunisia, Sousse University Tunisia, Manouba University Tunisia, IIUM Malaysia, Fatony University Thailand, Sultan Syarif University Bruney Darussalam, PPI Muhammad V University Maroko. Ia juga pernah mengikuti postdoctoral di Manouba University Tunisia dan mengajar di Sousse University Tunisia. Ia pernah juga mengikuti short course di Melbourne University Australia, dan Coady International Institute St Francis Xavier University, Kanada. Riset Internasional yang dilakukan diantaranya di Tunisia, Yordania, Saudi Arabia dan India.

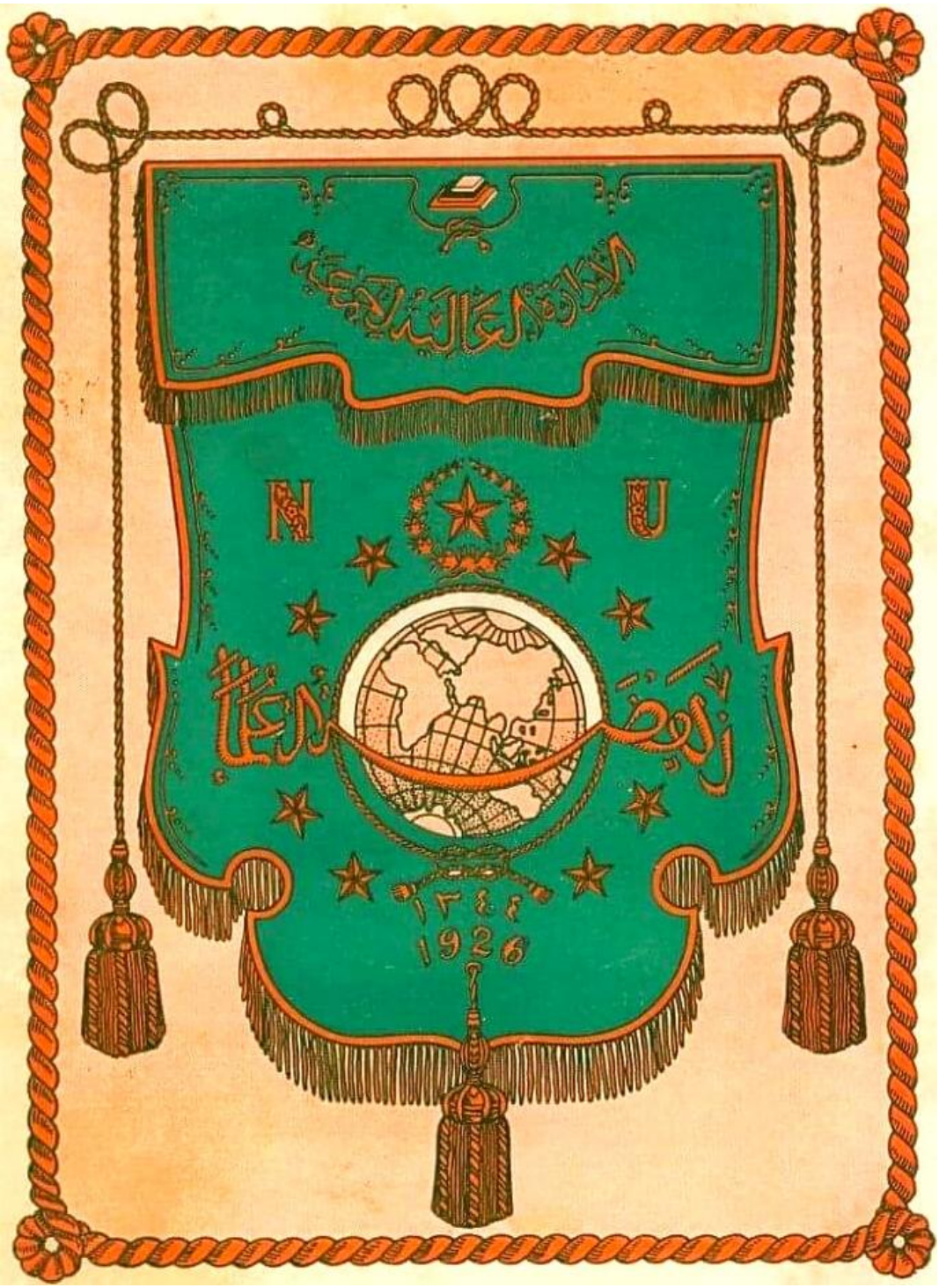
Karya ilmiah yang sudah dipublikasikan diantaranya adalah *Acculturation Among Local Wisdom, Law and Sufism in Forming Martabat Tujuh Enactment of Buton Sultanate,* (International Journal of Humanities,

Social Sciences and Management, 2016). *Muqaranatu Qawanin al-Usroh fi Tunis wa Indunisia wa al-Mamlakah al-Arrabiyah Haula Taaddud al-Zaujah,* (International Journal of Busines, Economics and Law, Vol 9, 2016), *Mantiq Aristu wa atsaruhu fi Istinbat al-Ahkam al-Syar'iyyah* (Prooceding in 3International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*", al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam Universitas Islam Indonesia. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maslhah Najmuddin al-Thufi* (Buku-Kaukaba-2014), *Dekonstruksi Hukum Positif Islam* (2013), *Melihat Tuhan dalam Diri Wanita*, (Buku- PP UII 2006), *Misteri Keagungan Wanita* (Buku-Penerbit Lingkaran: 2009), *Tasawuf Madzha Cinta* (Buku-Penerbit Lingkaran, 2009) *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*: *Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* (Buku-Safiria Press 2004), *Sejarah dan Dinamika UII*, (Buku-UII Press 2002), *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Buku-PSI-UII 2004), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*, (Jurnal al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam UII), Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak di Luar Nikah berdasarkan Mashlahah al-Thufi, (Jurnal *al-Mawarid* Vol. XIII, No. 1, 2012 Hukum Islam UII) *Filsafat Nietszhe dan Penghancuran Terhadap Sakralitas Wacana Agama* (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 2, Februari 2005). *Nalar Qur'ani al-Syafi'i dalam Pembentukan Metodologi Hukum (Telaah Terhadap Konsep Qiyas)*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 1, September 2004). *Membunuh Tuhan-Tuhan yang Tidak Abadi; Kritik Nashr Hamid Abu Zayd Terhadap Sakralitas Wacana Agama*", (Jurnal Studi Islam dan Sosial Dialogia, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2004), *Perkawinan Agama dan Sains dalam Melihat Evolusi: Bantahan Terhadap Teori Evolusi Darwin Perspektif Sains dan al-Qur'an*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. II, No. 3, September 2005), *Bersahabat dan Berguru Kepada Iblis* (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 14 tahun X, September 2002), *Pesantren UII dan Kiprahnya di Masyarakat*, (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 30 tahun XIII, Desember 2005), *Mencari Pemimpin UII Masa Depan; bertipe Ilmuan, Manajer dan Kyai*. (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 32 tahun XIII, April 2006), *Radla'ah: Awal Pembentukan Generasi Rabbani*, (Tabloid Madani No. 8 bulan November 2001), *Bersahabat dengan Sang Musuh*, (Buletin *Tsaurah* PP-UII, edisi perdana, Vol. 1. 2005).

Selanjutnya beberapa penelitian yang pernah dilakukan adalah *Problems of Minority in India and Indonesia: Comparative Study of Muslim Minorities in Allahabad India and Bali Indonesia* (Kolaboratif International Kemenag RI), *Komodifikasi Agama dalam Kasus Nikah Mut'ah* (Kemenag RI), *Nikah Mut'ah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial: Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat, Rembang Pasuruan* (DPPM UII-2014), *Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Pembuatan Tempe Daun Singkong di Desa Kotesan Prambanan Klaten* (DPPM UII-2014), *Nilai-Nilai Budaya dan Spiritual dalam*

Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta (DPPM UII-2013), *Studi Semiologis Mitos "Hubungan Seksual Ngalap Berkah" di Makam Pangeran Samudra Gunung Kemukus dengan Etos Kerja Para Peziarah* (Kemenag RI-2011), *Reboisasi Lahan Gundul Lereng Selatan Merapi Pasca Erupsi dengan Tanaman Sekulen berbasis Pemberdayaan Masyarakat* (Kemenag RI-2011), *Tradisi Mubeng Beteng dan Perannya bagi pendidikan Etika Masyarakat Jawa* (Kemenag RI-2010), *Nilai-Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Tradisi Ruwatan* (DPPM UII-2008), *Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Yogyakarta* (Depag RI-2006), *Mitologi Ratu Kalinyamat dan Budaya Kapitalis: Kajian Semiologi Peran Mitos Ratu Kalinyamat dan Hubungan Siqnifikasi dengan Kemandirian Ekonomi Kaum Perempuan di Jepara Jawa Tengah* (RUKK LIPI-2005).

Saat ini, selain aktif menulis, penelitian, berdzikir dan tafakkur, Muhammad Roy tercatat sebagai dosen Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII). Ia tinggal di rumah "mewah" nya (*mepet sawah*) Jetis, Kotesan, Prambanan, Klaten. Ia ditemani seorang istri yang cantik; dinda Rufi'ah dan pendekar kecilnya; Muhammad Adzka Lionel Akbar, serta bidadari kecilnya: Zara Vina Aurora Madina. Sekarang sedang merintis berkembangnya Yayasan Nahdlatul Ulum dan Pondok Pesantren Tatmainnul Qulub di rumah desanya. Ia terbuka untuk dihubungi di Hp. 08156802665. Email: muh_roy@yahoo.com.


الاتحاد العالمي للجمعيات
N U
الأمم المتحدة
١٣٤٤
1926

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

978-602-450-095-5